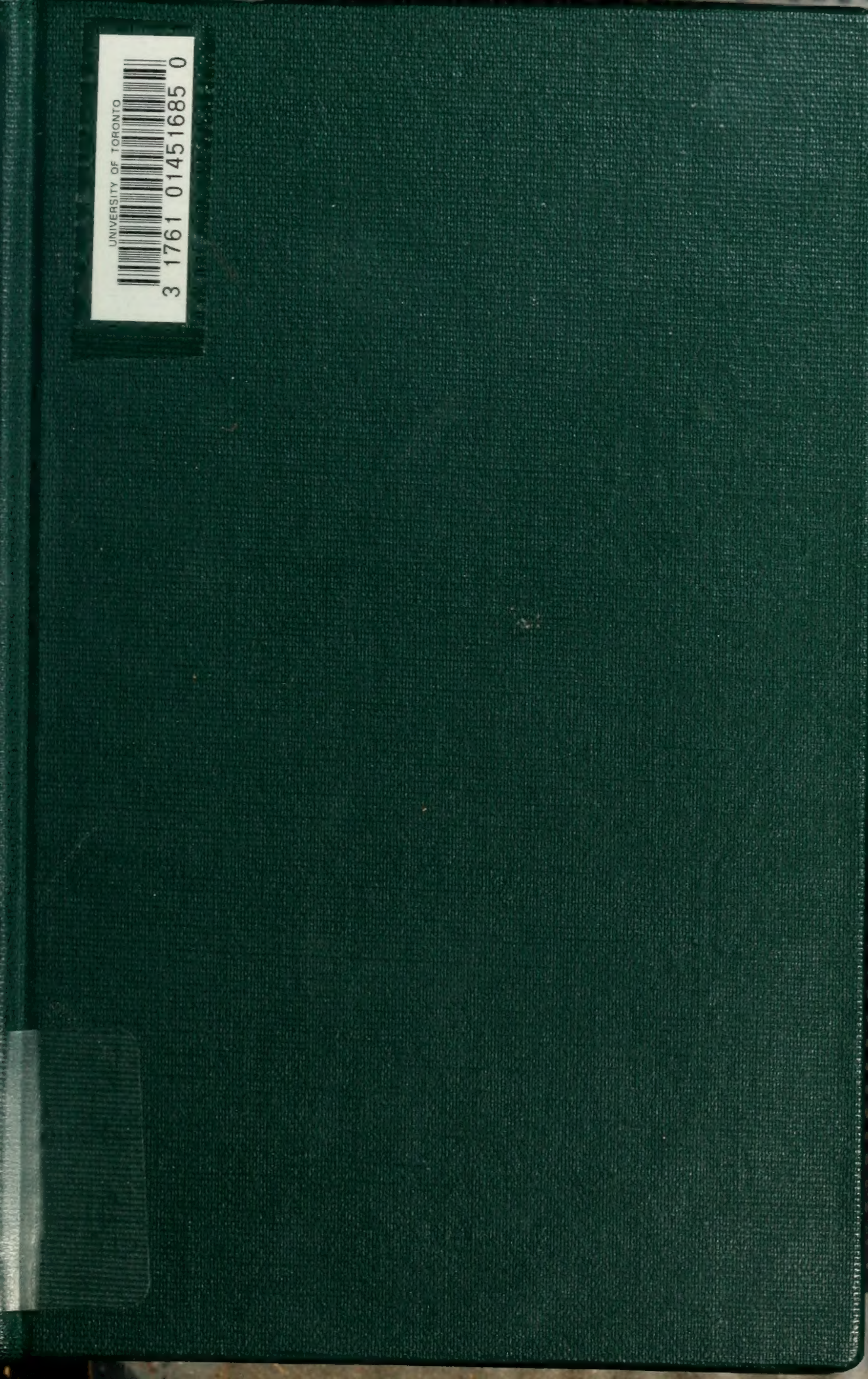

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01451685 0

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

TRENTE-TROISIÈME VOLUME

ESSAI SUR L'IDÉE DE DIEU
ET LES PREUVES DE SON EXISTENCE
CHEZ DESCARTES

ESSAI

SUR

L'IDÉE DE DIEU

ET

LES PREUVES DE SON EXISTENCE CHEZ DESCARTES

PAR

A. KOYRÉ

ÉLÈVE DIPLOMÉ DE LA SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, VIe

1922



PRÉFACE

Avant d'aborder l'exposition de notre sujet, nous croyons nécessaire de dire quelques mots pour le délimiter, en justifier le choix, ainsi que préciser la méthode que nous avons suivie dans notre étude.

Justifier le choix de notre sujet. En effet, après le nombre considérable de travaux, articles et dissertations consacrés à l'étude de la philosophie cartésienne, il peut sembler trop présomptueux de vouloir, après tant d'historiens savants et de philosophes perspicaces, en dire quelque chose de nouveau.

Pourtant, le système d'un grand philosophe[1] — et c'est à cela justement que l'on en reconnaît la grandeur — offre dans son ensemble, malgré les contradictions inévitables qui lui sont inhérentes, un fonds profond et riche, presque aussi profond et riche que la réalité même donnée à l'intuition intime du penseur, réalité et intuition dont son système n'est qu'une exposition nécessairement fragmentaire, contradictoire et incomplète;

1. Disons-le dès le début, c'est surtout comme un philosophe, comme un grand métaphysicien que nous envisageons Descartes; c'est là que sont ses titres de gloire et les raisons de son influence. C'est comme tel que nous chercherons à le comprendre et nous aurons encore à revenir sur ce point; nous ne suivrons point certains de ses historiens modernes qui, ne l'envisageant que comme un savant, arrivent à ne voir dans la métaphysique cartésienne qu'un amas artificiel, un amalgame incohérent en somme des doctrines théologiques de son temps.

pour tout dire, le système d'un grand philosophe est inépuisable, et offre et offrira toujours quelque chose de nouveau à celui qui voudra en entreprendre l'étude.

D'un autre côté, les travaux des historiens modernes, surtout les fines et profondes analyses de M. Espinas, le savant article de M. Picavet, ainsi que les importantes publications de M. Gilson et de M. Blanchet ont puissamment contribué à modifier l'aspect traditionnel de la philosophie de Descartes — Descartes surgissant comme un *Deus ex machina* du désert aride de la scolastique, sans attaches avec le passé, sans rapports avec la pensée de son temps [1].

Le système de Descartes ne nous apparaît plus comme une création *ex nihilo* [2], nous commençons à en démêler les antécédents, à distinguer dans la construction de Descartes les éléments de provenance scolastique et, par contre-coup, cette étude historique éclaire d'une lumière nouvelle les différents côtés du système, et le système tout entier. Les livres de M. Gilson et de M. Blanchet en sont la preuve. Nous commençons à voir que cette solution de continuité, cette cloison étanche que les historiens de la philosophie se plaisaient à établir entre Descartes et la scolastique n'existaient, en réalité, que dans leur imagination, ou mieux, si l'on veut, dans leurs connaissances. En effet, la réprobation injustifiée dont

1 Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, p. 432 : « La doctrine cartésienne de la liberté nous apparaît étroitement solidaire dans sa structure et dans son développement des controverses théologiques qui se poursuivirent pendant toute la première partie du XVIIe siècle sur le problème de la grâce. D'autre part nous savons que la pensée de Descartes, en ce qui concerne l'erreur, le jugement et les rapports qui unissent l'entendement à la volonté, est fortement influencée par l'enseignement qu'il reçut à la Flèche et la philosophie de Saint Thomas ».

2. Hertling, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, *Sitzber. des K. B. Acad.*, 1897, p. 380.

était frappée la scolastique, le mépris traditionnel et universel que l'on avait l'habitude de professer vis-à-vis des « subtilités » et « arguties » de l'école, avaient, comme conséquence funeste, produit l'ignorance quasi-complète de la pensée médiévale de la part des historiens de la philosophie. Il est vrai que, par contre-coup, les milieux catholiques, où se conservait l'étude des grands penseurs de l'école, ignoraient tout ou presque tout de la pensée moderne [1].

Cette cloison étanche semble devoir disparaître ; toutefois, malgré le nombre déjà considérable et augmentant tous les jours de travaux consacrés à l'histoire des philosophies médiévales, malgré la reconnaissance quasi officielle de la haute valeur de la pensée scolastique, cette cloison subsiste encore.

C'est pourquoi, avec étonnement, nous relevons chez le savant auteur du « *Système de Descartes* », le meilleur peut-être des travaux innombrables qui lui furent consacrés, certaines assertions, qui ne peuvent s'expliquer que par la persistante influence du préjugé dont nous avons parlé plus haut [2] ; nous voyons aussi quelquefois des doctrines purement traditionnelles, des doctrines de la *sententia communis*, doctrines dont il serait presque impossible de désigner le premier auteur, présentées comme des théories spécifiquement cartésiennes [3]. C'est

1. Hertling, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik. Sitzber des K. B. Acad*., 1897, p. 339. Mutatis mutandis, cela s'applique à Descartes aussi bien qu'à Spinoza.

2. Hamelin, *Système de Descartes*, p. 15. « De tous côtés, nous retombons toujours sur la même conclusion : c'est que Descartes vient après les anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui, à l'exception des physiciens ».

3. *Ibid*., 227. « On a le droit d'éprouver quelque surprise quand on voit Descartes employer constamment les deux mots de parfait et d'infini comme synonymes. Le parfait, c'est évidemment le déterminé et l'acte. L'infini, de son côté, est non moins évidemment indéter-

jusque dans les plus récents ouvrages — dont nous sommes fort éloigné de méconnaître l'importance et la valeur — de M. Gilson et M. Blanchet que nous retrouvons les vestiges et les traces de ce désir de séparer Descartes de la grande époque médiévale. M. Blanchet ne voit aucun intermédiaire entre Descartes et Saint Augustin ; à peine s'il remarque Nicolas de Cusa — et pourtant la théorie de la *docta ignorantia* provient, ainsi que le terme lui-même, de Saint Bonaventure, et l'*abdita scientia* nous ramène, avant d'aboutir à Saint Augustin, aux pères grecs et à Plotin, leur maître à tous, à Saint Bonaventure et à Scot Erigène. De même, la doctrine du *cogito* ne s'était jamais perdue dans les philosophies médiévales. Elle se trouve non seulement chez Scot Erigène et Heiric d'Auxerre, mais elle reste bien vivante dans toute l'école franciscaine, plus fidèle à l'augustinisme que la scolastique de Saint Thomas, et en général chez tous les Augustiniens [1]. Il nous suffit de nommer Hugo de Saint-Victor, Saint Bonaventure, Pierre d'Ailly, Gerson, etc... Quant à M. Gilson, il borne malheureusement le champ de ses savantes recherches aux contemporains immédiats de Descartes. Pourtant, nous ne voyons pas pourquoi nous ne pouvons pas admettre, au moins comme possible, l'influence directe ou indirecte de tous les auteurs, anciens comme modernes, qui pouvaient venir à la connaissance de Descartes. Les contemporains d'un penseur sont tous ceux dont il lit les livres, dont la pensée agit

mination et puissance. Comment donc ces deux choses peuvent-elles se concilier ? Selon Descartes, Dieu est infini parce que parfait, et parfait parce qu'il est immense et infini. Mais n'a-t-il pas plutôt affirmé qu'établi la mutuelle subordination des deux termes ».

1. Saint Thomas ne l'ignore nullement. Nous y reviendrons dans la suite. Cf. les textes cités par Baumgartner, *Uberwegs Gesch. der Phil.*, vol. II, 1915.

sur la sienne et, à ce point de vue, Saint Augustin et Saint Anselme sont les contemporains de Descartes aussi bien que Campanella, Eustache Le Feuillant, Gibieuf ou Suarez [1].

Voulant, semble-t-il, sauver à tout prix l'originalité absolue de Descartes — et ne pouvant le faire en philosophie (en fait c'est lui-même qui porte à cette thèse les coups les plus rudes), M. Gilson reprend après M. Adam [2] la thèse de L. Liard, et cherche à nous présenter un Descartes savant, uniquement préoccupé de la science et ne construisant sa métaphysique que comme une sorte de préface à sa physique [3], la bâtissant en toute hâte avec des éléments tirés de droite et de gauche, en ne modifiant qu'aussi peu que possible les doctrines traditionnelles [4]. Une espèce de mosaïque, qui lui servira de drapeau et, le

1. Cf. Appendice II.

2. Adam. *Vie de Descartes*, p. 305 : « Pourquoi ce double jeu, qui ressemble à une comédie ? J'entre en scène, avait dit autrefois Descartes, avec un masque : *Larvatus prodeo*. C'est que notre philosophe ne tient pas à renouveler à ses dépens l'aventure de Galilée. Il prend donc les mesures, le plus habilement qu'il peut. Sans la condamnation de Galilée nous aurions eu tout de même la métaphysique de Descartes, mais elle n'aurait pas eu le même aspect ; au lieu de gros livres, Descartes aurait donné quelques feuillets ». On serait presque tenté de se réjouir de la condamnation de Galilée, si elle nous a valu la philosóphie de Descartes.

3. *Id.*, p. 306. « D'une part il pense à la religion chrétienne avec laquelle sa philosophie ne doit pas entrer en lutte, d'autre part il pense à cette philosophie elle-même, c'est-à-dire à sa physique dont il peut faire accepter d'avance les principes sous le couvert d'une métaphysique orthodoxe. Le pavillon, si l'on ose dire, devait couvrir la marchandise. » *Id.*, p. 304 : « La métaphysique de Descartes, en dépit des apparences, avait un tout autre objet, à savoir de fournir les fondements de la physique. — Aux yeux des théologiens, dont il brigue pour le moment les suffrages, il défend la cause de Dieu, rien de plus. En réalité il joue un double jeu ».

4. M. Gilson est ainsi amené à traiter comme deux problèmes distincts et différents celui de la liberté humaine et celui de la liberté divine, problèmes qui pourtant dans l'esprit de Descartes n'en forment, croyons-nous, qu'un seul.

drapeau couvrant la marchandise, lui permettra de faire passer sa physique.

Nous ne croyons pas pouvoir souscrire à cette opinion, qui ne nous semble pas pouvoir expliquer l'influence et le rôle de Descartes. En effet, rien ne subsiste de nos jours de la physique cartésienne ; la science n'a pas suivi les voies tracées par Descartes et, si l'on a pu dire [1], — et avec raison, croyons-nous — que l'histoire de la science n'aurait pas été sensiblement différente si Descartes n'avait pas paru, l'histoire de la philosophie en serait, par contre, profondément modifiée.

Nous croyons que l'on fait tort à Descartes en essayant « d'expliquer » telle ou telle autre de ses doctrines par des données purement extérieures à son système, par tel ou tel but qu'il se serait proposé d'atteindre — buts extrinsèques et extra-philosophiques. Le philosophe des causes efficientes aurait probablement protesté contre l'application à sa doctrine de cette méthode d'explication par les causes finales. Son action historique apparaîtrait amoindrie et deviendrait incompréhensible.

Nous tâcherons donc d'étudier les éléments scolastiques de la doctrine cartésienne, nous essayerons de les retrouver chez les grands penseurs du moyen âge [2], chez ceux qui marquèrent les étapes de la pensée créatrice, et ce n'est qu'après avoir résolu cette question préalable, que nous pourrons essayer de déterminer par

1. Cf. P. Boutroux, *L'idéal scientifique des mathématiciens*. Paris, 1920.

2. Picavet, *Essais d'histoire générale et comparée des philosophies et des théologies médiévales*. Paris, 1913, p. 329-330 : « Il ne nous importe guère de savoir si Descartes a reproduit, conscient ou non, des doctrines médiévales ; l'essentiel c'est de savoir s'il a donné des doctrines qui existaient avant lui à côté des théories qui lui appartiennent en propre..... D'une façon générale il ne faut pas parler de plagiat comme le fait Huet, parce que Descartes est toujours original même en reproduisant ce que d'autres ont pensé avant lui ».

quelle voie ces idées, ces théories, ces doctrines ont pu venir jusqu'à Descartes. La distinction et la séparation de ces deux questions nous semblent nécessaires et indispensables au point de vue de la méthode, bien que nous ne contestions nullement la valeur de chacune d'elles ni l'aide réciproque que ces études convergentes sont appelées à se prêter.

Nous ne prétendons pas retrouver et indiquer toutes les sources du cartésianisme — comme le dit avec raison M. Adam, cette tâche nécessiterait une série de monographies et le travail de toute une génération. Nous nous bornerons à en indiquer quelques-unes insuffisamment ou point du tout analysées jusqu'à présent. Nous sommes persuadé qu'une analyse plus profonde et plus savante que la nôtre découvrirait encore bien des influences insoupçonnées [1]. Ce n'est pas non plus toute la philosophie cartésienne que nous voulons étudier, ce n'est que l'idée de Dieu et les preuves de son existence que nous essaierons d'analyser dans notre petite monographie. Les sujets connexes, par exemple celui de la volonté et de la liberté divines, des idées innées et de la lumière naturelle, du *cogito* et de la connaissance intuitive ne pourront être traités que brièvement et en passant.

Nous avons cherché à être aussi bref que possible, en utilisant dans la plus large mesure les publications antérieures, surtout les travaux déjà classiques de M. Gilson et en y renvoyant le lecteur aussi souvent que nous l'avons pu.

1. Il serait en particulier fort intéressant de refaire pour Descartes ce que Freudenthal a fait pour Spinoza : une analyse comparative des œuvres des philosophes et théologiens hollandais. Nous croyons qu'une étude pareille serait extrêmement fructueuse.

INTRODUCTION

Les travaux des historiens modernes ont sensiblement modifié l'idée que nous nous formons de nos jours de Descartes et de sa philosophie. Malgré tous les efforts faits pour maintenir et étayer par des preuves nouvelles le dogme [1] traditionnel de l'originalité essentielle de la philosophie cartésienne, elle nous apparaît désormais comme étant fortement teintée des idées et théories scolastiques, ayant fait des emprunts notables et importants, ayant subi l'influence profonde des doctrines philosophiques ou théologiques du moyen âge.

Nous croyons qu'une analyse plus directe et en quelque sorte plus franche nous permettra, non seulement de relever tel ou tel autre élément, tel ou tel autre emprunt fait par Descartes à Saint Augustin ou Saint Thomas, mais encore de reconnaître sous l'apparente et évidente diversité de terminologie et de doctrine une inspiration, sinon complètement identique, du moins profondément apparentée à l'inspiration et aux principes de la philosophie du moyen âge [2].

1. Rien ne peut nous faire mieux voir la vitalité persistante de ce dogme traditionnel que quelques assertions de M. Bréhier, dans sa préface pour le livre de M. Blanchet, *Les antécédents historiques du : « Je pense, donc je suis »*. Paris, 1920.

2. Espinas, *L'idée initiale de la philosophie de Descartes*, R. d. M. et M. 1917, p. 273. L'idéalisme de Descartes est un reflet de l'idéalisme objectif platonicien où la théologie chrétienne a accentué les séparations entre l'âme et le corps d'une part, entre Dieu et l'âme humaine de l'autre.

Descartes nous apparaîtra, croyons-nous, non seulement comme un jalon du courant philosophique et mystique néo-platonicien [1]; sa philosophie ne nous semblera pas seulement une résurrection de l'augustinisme philosophique [2] parallèle à la résurrection de l'augustinisme religieux [3], mais encore profondément imbue de doctrines, de méthodes, de points de vue et même de préjugés scolastiques [4]. Il peut sembler paradoxal, mais en fait, dans certains cas, notamment dans une de ses démonstrations de l'existence de Dieu (celle de la troisième *Méditation*), Descartes est plus « scolastique » que ses maîtres Saint Augustin et Saint Bonaventure.

Tout ceci n'est peut-être pas absolument inconnu — et, bien des fois, nous ne ferons que compléter et préciser des ouvrages antérieurs, car les rapports de Descartes et de la scolastique ont toujours été entrevus et affirmés par les historiens plus clairvoyants ou même seulement mieux renseignés que la moyenne [5].

1. Blanchet, les *Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, 1920, p. 33. « L'auteur du Discours de la Méthode et des Méditations, par Saint Augustin et par des penseurs de second ordre, ses contemporains, a reçu la tradition du spiritualisme et du mysticisme néo-platonicien ».

2. Malebranche, *Réponse au Sieur de la Ville*, p. 9 : « Celui des Pères de l'Église qui semble avoir le plus contribué à lever ces obstacles du côté de l'Eucharistie et à rendre les Théologiens sectateurs de M. Descartes a été Saint Augustin qui avance en cent endroits comme incontestable le principe de notre philosophie par lequel il fait consister l'essence de la matière dans l'étendue. Ce saint supposait partout ce principe sans s'attacher à le prouver, parce qu'il ne paraît pas que personne n'en doutât de son temps. De là il concluait que l'âme est immortelle, et qu'elle est plus noble que le corps, que c'est une substance distinguée de lui et plusieurs autres vérités de la dernière conséquence. »

3. Ne pouvant nous occuper de l'analyse du mouvement religieux de son temps, nous renvoyons aux travaux de MM. Strowski, A. Houssaye et H. Bremond.

4. Picavet, *Essais...*, p. 344.

5. H. Ritter, *Histoire de la Philosophie Nouvelle*, Paris, 1843, vol. I, p. 14, cf. p. 41. « La plupart de ses pensées n'étaient pas si nouvelles que ses partisans le croyaient d'ordinaire ; elles n'étaient même pas inconnues

On a de nos jours l'habitude de faire dater les recherches sur ces rapports du travail de Freudental : « *Spinoza und die Scholastik* » [1] suivi quelques dix ans plus tard par celui de Hertling : « *Descartes' Beziehungen zur Scholastik* » [2]. M. Picavet a revendiqué cet honneur pour Hauréau et Jourdain : nous ne croyons pas pouvoir nous arrêter là ; sans remonter jusqu'à Huet et à Baillet et sans prétendre arriver au commencement de la liste, nous ne saurions ne pas rappeler que Nourrisson avait déjà, dans son beau livre sur la philosophie de Saint Augustin [3] — malheureusement trop peu lu de nos jours — rapproché le *cogito* cartésien du *cogito* augustinien [4], bien qu'il n'ose affirmer une

dans le temps. Son principe : *Je pense donc, je suis*, la preuve ontologique de l'existence de Dieu ont été retrouvés après lui dans Saint Augustin et Saint Anselme.... Les écrits de Campanella, dont il faisait d'ailleurs peu de cas, ne lui étaient pas étrangers non plus. »

1. Freudental, *Spinoza und die Scholastik*, *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, E. Zeller zum 50 jah. Dr Jubileum gewidmet*, 1887.

2. *Sitzungsberichte der Kgl. Bayerischen Academie*, 1897 et 1899.

3. Nourrisson, *La Philosophie de Saint Augustin*, II, p. 213 : « En somme donc nonobstant tout ce qui l'en sépare, le cartésianisme offre, de fait et d'intention, d'étroites affinités avec l'Augustinisme et ces affinités sont revendiquées par les cartésiens eux-mêmes comme des titres de gloire. « Plus un homme sera savant dans la doctrine de Saint Augustin et plus il sera disposé à embrasser la philosophie de M. Descartes ». Mersenne à Voet, 1642, cité par Baillet. Le sentiment de Mersenne est le sentiment même de Port-Royal. Enfin, d'une manière générale, c'est Saint Augustin qui accrédite le cartésianisme parmi les théologiens.

4. Nourrisson, II, 208-210. « Comme Augustin, c'est dans la conscience que Descartes place le fondement inébranlable de la certitude et sa polémique contre les Pyrrhoniens ne laisse pas que de rappeler de très près l'argumentation de l'Evêque d'Hippone contre l'Académie. De plus, quoique la raison-dieu que célèbre Augustin soit autre chose que l'innéité cartésienne, comme Augustin pourtant Descartes se refuse à dériver toutes les idées de l'imagination et des sens en même temps qu'il s'élève à la notion de Dieu par la conception de l'infini ou du parfait.

« Ce qui devait toucher particulièrement les disciples du Docteur de la Grâce, n'était-ce pas une philosophie qui proclamait que Dieu a établi toutes vérités, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume ? N'était-ce pas une philosophie qui par les deux théories de la substance et de la création continuée tendait à abolir l'activité des créatures, pour faire de Dieu l'unique acteur ».

influence directe, ainsi que mis en lumière l'importance et le rôle décisif de l'influence exercée sur Descartes par le cardinal de Bérulle [1]; et que Henri Ritter [2] dans le dixième volume de son *Histoire de la Philosophie* avait, bien avant M. Blanchet, indiqué le rôle et l'influence de Campanella.

Il n'est pas très facile de déterminer les sources de l'inspiration de Descartes, ni les éléments qu'il avait incorporés à sa doctrine, car, non seulement Descartes lui-même ne nous donne aucun renseignement sur ce sujet, non seulement ses œuvres ne nous fournissent aucune indication extérieure et directe, non seulement nous ne trouverons jamais un emprunt désigné ouvertement comme tel, mais encore Descartes fait tout son possible pour les dissimuler et les masquer. Très étrange et vraiment étonnant — même dans cette personnalité paradoxale et déconcertante, toute tissue des contradictions les plus inconciliables, réunissant une simplicité et même une naïveté extrême avec une ambition sans bornes [3], unissant une candeur d'enfant à la ruse

1. Nourrisson II, p. 221, citant Tharaband, *Histoire de P. de Bérulles* : « Homme né pour le cloître beaucoup plus que pour les grandes affaires auxquelles on le mêla trop souvent ; d'une piété angélique, d'une érudition faible ou médiocre, mais d'une intelligence solide, Pierre de Bérulle fut, on ne l'ignore pas, le promoteur de Descartes, qui le considérait après Dieu comme l'auteur de ses desseins ». Or, rien n'égalait la vénération que Bérulle avait pour Saint Augustin. Il aimait à nourrir son esprit et échauffer son cœur par une lecture assidue de cé grand docteur. Il le mettait au dessus de tous les autres Pères pour son esprit et pour sa doctrine et il l'honorait singulièrement comme le défenseur de la grâce de Jésus-Christ, comme le protecteur, s'il faut ainsi dire, de Dieu contre l'homme. Il voulait même que cette dévotion passât jusqu'à ses disciples ».

2. Blanchet, *ouvr. cité*, Préface de Brehier. « L'action de l'Oratoire sur la pensée cartésienne n'était pas inconnue et M. Blanchet n'a eu sur ce point qu'à souligner et à préciser. Mais elle se croisa avec une autre influence que M. Blanchet est, croyons nous, le premier à mettre en lumière, celle de Campanella ». L'influence de Campanella sur Descartes fut affirmée — nous ignorons si c'est pour la première fois — par H. Ritter, dans son *Histoire de la Philosophie moderne*, ouvrage dont la traduction française parut en 1843.

3. Il veut remplacer Aristote, non pas seulement abolir et détruire son règne dans les écoles, mais devenir lui-même l'Aristote de la scolastique nouvelle, qu'il se propose de fonder.

et l'astuce d'un jésuite [1] — Descartes, un des esprits les plus incontestablement originaux et créateurs qui aient jamais existé, semble avant tout préoccupé par le désir d'originalité, par la crainte de paraître devoir quelque chose à quelqu'un [2].

Soignant en quelque sorte sa propre légende, il veut avoir tout tiré de son propre fonds : possédant des connaissances très étendues et très variées, il veut passer pour un autodidacte [3] ; connaissant fort bien les travaux de ses prédécesseurs — car, si Descartes n'est pas un érudit, s'il ne lit pas beaucoup, il lit bien, et il soumet quelquefois l'achèvement de ses travaux à la condition de posséder des livres qui lui sont nécessaires [4] — il veut passer pour un homme

1. Il joue au plus fin avec les Jésuites — avec le succès qu'on connaît.

2. Baillet, I, p. 34. « Quoi qu'il se sentît très obligé aux soins de ses maîtres, qui n'avaient rien omis de ce qui dépendait d'eux pour le satisfaire, il ne se croyait pourtant pas redevable à ses études de ce qu'il a fait dans la suite pour la recherche de la vérité dans les arts et les sciences. Il ne faisait pas difficulté d'avouer à ses amis, que quand son père ne l'aurait pas fait étudier, il n'aurait pas laissé d'écrire en François les mêmes choses qu'il a écrites en latin. Il témoignait souvent que s'il avait été de condition à se faire artisan, et qu'on lui eût fait apprendre un métier étant jeune, il y aurait parfaitement réussi, parce qu'il avait toujours eu une forte inclination pour les arts. De sorte que ne s'étant jamais soucié de retenir ce qu'il avait appris au collège, c'est merveille qu'il n'ait pas tout oublié et qu'il se soit souvent trompé lui-même dans ce qu'il croyait avoir oublié ».

3. Baillet, II, p. 467-8. « M. Descartes n'avait pas sans doute autant de répugnance pour la lecture qu'il en témoignait pour l'écriture. Il faut avouer néanmoins qu'il ne lisait pas beaucoup... Rebuté des inutilités et des erreurs, qu'il avait remarquées dans les livres, il y avait renoncé assez solennellement. Mais à ne point mentir son renoncement ne fut jamais tout entier, il le rendait même suspect de dissimulation. Et ceux qui ont été un peu versés dans ses ouvrages n'ont pas pu prendre pour un vrai mépris cette indifférence qu'il affectait assez mal à propos de faire paraître pour les livres. Ils ont remarqué au contraire qu'il avait un usage des livres beaucoup plus grand qu'il ne voulait en faire croire ».

4. Espinas, *Descartes de 16 à 27 ans*, *Revue Bleue*, 1907, p. 351. » Un de ses visiteurs trouve en lui *hominem libros neque legentem neque habentem*. Quand on lui signale une concordance entre ses ouvrages et

qui n'a jamais rien lu ; ayant une connaissance profonde et très sûre de la scolastique (il possède et emporte avec lui, même en voyage, la *Somme* de Saint Thomas [1], et les *Disputationes metaphysicae* de Suarez, qui valent une encyclopédie), il se donne volontiers des airs de profane, et, après une discussion scolastique des plus serrées, s'excuse sur son manque de savoir ; utilisant avec une habileté merveilleuse les travaux et les données de ses devanciers, il essaie de faire croire qu'il ne les a jamais connus [2] ou, si c'est impossible, prétend n'y avoir rien trouvé de bon et n'en faire que très peu de cas [3]. Non seulement il ne cite presque jamais, ou s'il cite, c'est pour nommer Archimède, Aristote ou Pappus [4], mais encore, lorsqu'on lui indique un rapprochement significatif (ainsi pour Saint Augustin et Saint Anselme) il se livre à une manœuvre puérile et un peu ridicule — il commence par s'étonner et se réjouir de cette rencontre imprévue avec un auteur qu'il ne connais-

ceux de ses devanciers, il cherche toujours à établir qu'il ignorait ceux-ci. En réalité il lisait tout ce qui lui paraissait important sur les points où se porte son étude.... et sur certains points même il subordonnait l'achèvement de ses travaux à la possession des livres nécessaires ».

1. Malgré l'hésitation de M. Adam, nous croyons qu'il ne peut s'agir que de la Somme théologique : c'est elle qui est La Somme. — Cf. *Meditationes. Resp.* IV. (VII. 235). et la lettre à Mersenne du 25 XII 1639. (II. 630).

2. Ce qui ne l'empêche pas de citer lui-même cet auteur supposé inconnu lorsqu'il en aura besoin pour se couvrir de son autorité.

3. Ainsi pour Campanella et même pour Galilée et Giordano Bruno.

4. *Meditat. Epistola*, vol. VII, p. 4. « Addamque eliam tales, esse ut non putem ullam viam humano ingenio patere, per quam meliores inveniri unquam possint : cogit enim me causæ necessitas, et gloria Dei, ad quam totum hoc refertur, ut hic aliquanto liberius de meis loquar quam mea fert consuetudo. Atqui quamvis certas et evidentes illas putem, non tamen ideo mihi persuadeo ad omnium captum esse accomodatas : sed quemadmodum in geometria multæ sunt ab Archimede, Apollonio, Pappo aliisve scriptæ, quæ, et si pro evidentibus etiam ac certis ab omnibus habeantur, quia nempe nihil plane continent quod seorsim spectatum non sit cognitu facillimum, nihilque in quo sequentia cum antecedentibus non accurate cohaereant, quia tamen longiusculæ sunt et valde attentum lectorem desiderant, non nisi ab admodum paucis

sait guère [1], puis, par une discussion quelque peu sophistique, il cherche à établir une distinction subtile entre sa doctrine et celle qu'on en rapproche pour finir enfin par déclarer que la chose est tellement simple que n'importe qui pouvait la trouver aussi bien que lui et que personnellement il ne lui attribue aucune importance, et cela, lorsqu'il s'agit des doctrines fondamentales de son système ! [2] S'il n'a pas donné le change à ses contemporains, il a bien réussi vis à vis des modernes ; car, malgré les exceptions que nous avons signalées, ce n'est que de nos jours

intelliguntur ita *quamvis eas quibus hic utor certitudine et evidentia* Geometricas aequare, vel etiam superare, existimem, vereor tamen ne a multis satis percipi non possint, tum quia etiam longiusculae sunt, et aliae ab aliis pendent tum praecipue quia requirunt mentem a praejudiciis plane liberam et quae se ipsam a sensuum consortio facile subducat.

1. *Lettre au P. Mesland*, 2 mai 1644, Corresp. CCCXLVII, vol. IV, p. 113. « Je vous suis bien obligé de ce que vous m'aprenez les endroits de St Augustin, qui peuvent servir pour authoriser mes opinions : quelques autres de mes amis avaient déjà fait le semblable et j'ay tres grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage. Car je ne suis nullement de l'humeur de ceux qui desirent que leurs opinions paroissent nouvelles : au contraire, j'accomode les miennes à celles des autres, autant que la verité me le permet.

« Je ne mets aucune différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée et qu'il n'y a que ses volontés qui sont des actions ».

2. Ritter, *ouvr. cité*, I, p. 13. « Nous ne pouvons l'absoudre d'avoir maintes fois traité les idées de ses devanciers comme sa propriété ; quand on lui témoignait là-dessus un étonnement très fondé, il répliquait d'ordinaire qu'il était flatté de se voir soutenu par l'autorité des penseurs qui l'avaient précédé. Il n'était pas surpris que d'autres eussent conçu les mêmes pensées que lui : il n'avait jamais cherché à se faire honneur de la nouveauté de ses théories ; il les tenait pour les plus vieilles du monde parce qu'elles étaient les plus vraies et si simples qu'il eût été étonné si nul avant lui ne les avait aperçues.

« De tels aveux n'en sont pas moins surprenants de la part d'un homme qui voulait tout reconstruire de fond en comble. Ils ne s'accordent pas parfaitement avec d'autres propositions, où il prétend à l'invention de nouveaux principes et de nouvelles méthodes ».

que sa *mala fides* fût nettement établie par M. Espinas [1], M. Picavet et, dernièrement, par la démonstration ingénieuse et serrée de M. Blanchet [2].

Nous nous bornerons à y ajouter un petit trait saillant : lorsque Catérus lui reproche d'avoir repris un argument (celui de Saint Anselme) déjà exposé et réfuté par Saint Thomas [3], Descartes se retranche derrière une distinction fort habile — il l'expose à son tour en accentuant encore la tournure nominaliste que lui avait donnée Saint Thomas (preuve qu'il connaît fort bien le passage [4]) et, profitant du fait que Saint Thomas ne nomme pas son auteur — (dans le passage en question) — et que Catérus en semble ignorer le nom, il paraît ne point reconnaître dans cet argument celui de Saint Anselme, que lui avait déjà signalé Mersenne [5] et que Mersenne lui-même reproduit dans ses ouvrages, aussi bien dans les *Quaestiones celeberrimae in Genesim* que dans sa *Défense de la science* [6]. Et pourtant Descartes ne pouvait ignorer que l'auteur de l'argument exposé par Saint Thomas fût Saint Anselme, puisque dans d'autres endroits Saint Thomas lui-même le nomme en toutes lettres [7]. Certes, Descartes avait modifié l'argument, l'avait même transformé, et nous essaierons nous-même de montrer plus tard quelles furent ces modifications, cette transformation, et quelles sont les différences entre l'argument de Descartes et celui

1. Espinas, *Descartes*, *Revue Bleue* 1907, p. 358.

2. Blanchet, *ouvr. cité*, p. 61.

3. *Resp. primae*, VII, 115.

4. Il est d'ailleurs au début de la Somme. Toutefois Descartes expose l'argument de Saint Anselme non selon la Somme Théologique, mais selon la Somme contre les Gentils.

5. Cf. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, VIII, p. 128-130.

6. Cf. Descartes, III, p. 261. Adam, *ouvr. cité*, p. 320. « Jadis Saint Anselme l'avait proposée le premier, ce semble ; et Mersenne le savait puisqu'il avait même reproduit cette preuve dans un de ses livres en 1624 ; mais Descartes l'ignorait sans doute. » Descartes ne pouvait l'ignorer, nous y reviendrons dans la suite.

7. S. Thomas, *In Boeth. de Trinitate*, Quaest. I, art. III, ad 3, ad 6.

de Saint Anselme, mais son manque de sincérité n'en reste pas moins flagrant.

Ceci nous amène à un autre point, qu'il faut toujours avoir en vue pour pouvoir déterminer les influences subies par Descartes : disons-le de suite, *Descartes ne copie jamais*. Il n'emprunte jamais une théorie ou une doctrine telle quelle pour la transplanter en bloc dans son système. Il ne collationne pas ; ses œuvres ne sont pas des compilations : en passant par le creuset puissant de son esprit, les doctrines, souvent de provenances les plus diverses, se fondent, se transforment et se refondent en une unité nouvelle. Ses théories lui sont vraiment propres ; il les a toutes repensées lui-même, elles sont devenues des parties intégrantes de son système et ce n'est pas tout à fait à tort qu'il en revendique la propriété.

Nous serons donc forcé de procéder à une vraie « analyse », lorsque nous chercherons à dégager dans ce composé chimique qu'est la doctrine cartésienne ses éléments primitifs.

Nous ne pourrons, par conséquent, faire plus qu'établir des possibilités et des probabilités, et tout au plus des vraisemblances. On nous dira peut-être que nous avons un parti-pris contre Descartes et que notre méfiance est aussi exagérée et peu fondée que l'attitude contraire. Nous ne le croyons pas. En effet, l'attitude de Descartes est *a priori* invraisemblable. Est-il croyable que le brillant élève des jésuites qui — il le dit lui-même [1] — avait lu presque tous les livres qu'il avait pu trouver à La Flèche [2], qui, plus tard encore — jus-

1. *Discours...*, vol. VI, p. 4 et suiv. « Si tôt que j'eus achevé tout ce cours d'études au bout duquel on a coustume d'estre receu au rang des doctes ...
« J'avais appris tout ce que les autres y apprenaient, et mesme ne m'estant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares qui avaient pu tomber entre mes mains. Il s'agit des livres defendus de la magie naturelle. La lecture des bons livres est comme une conversation avec les plus honnestes gens des siècles passez, qui en ont esté les autheurs ».

2. Adam, *o. c.*, p. 31. Descartes emporta de la Flèche bien des semences qui dans un esprit comme le sien devaient fructifier. Ajoutons que

qu'à 1620 selon lui-même — s'était activement occupé de questions philosophiques et avait étudié la littérature scolastique, se soit borné à copier et étudier le cours de son professeur de philosophie ? Qu'il n'ait jamais étudié Suarez, la gloire de la compagnie, dont les *Disputationes Metaphysicae* furent à son époque éditées plus de vingt fois ? Que l'ami et le disciple du Père Gibieuf et du cardinal de Bérulle n'ait jamais lu les œuvres de Saint Augustin [1] ? Que le catholique fervent [2] et le croyant sincère et mystique ait ignoré les « Opuscules » de Saint Bonaventure ? Et puis,

ses maitres eurent assez de confiance en lui pour lui permettre la lecture d'ouvrages ordinairement défendus. Lesquels ? Peut être l'Art de Lulle, dont il parle dans son Discours de la méthode et une ou deux fois dans sa correspondance; (VI, 17; X, 156, 157 à 164, 165) peut être les livres de Henri Corneille Agrippa, sur l'incertitude des connaissances humaines, ou sur la philosophie occulte, dont il dit un mot ou deux. Descartes parait avoir lu la Magie naturelle de Jean-Baptiste Porta.

1. Espinas, *Pour l'histoire du cart.*, p. 27[illegible]. Les controverses avec les protestants ont ramené l'attention sur les Pères. Saint Augustin, dont il va se faire cinq éditions en quelques années, est l'objet d'une étude passionnée et avec lui les auteurs sacrés du IIIe siècle. Bérulle est par ses lectures quotidiennes un contemporain de Saint Clément d'Alexandrie et de Denys l'Aréopagite.

2. Baillet, II, 515. « Il avait une aversion extraordinaire pour le Calvinisme... Cette aversion lui était venue en partie de la naissance, en partie de l'éducation, et elle s'était accrue lorsque, vivant dans un pays où cette secte est dominante, il la trouva trop dénuée d'extérieur, trop libre et trop favorable à ceux qui passaient d'elle à l'Athéisme.

« M. de Sorbière, qui était encore Huguenot lorsqu'il le hantait dans ces provinces, n'a pu s'empêcher de dire depuis sa conversion, qu'on a eu grand tort de douter de la foy de ce grand personnage. » Milhaud, *Une crise mystique chez Descartes*, *R. de M. et M.* 1916, p. 521 : « L'homme qui à 23 ans a cru aussi aisément d'être à travers les songes en communication avec Dieu lui même, m'apparaît avec une âme plus naïvement religieuse, plus simple, moins compliquée qu'on n'est généralement disposé à le croire : j'ai pour ma part désormais moins de tendance, surtout dans les questions où Dieu est en jeu, à voir chez lui des artifices, des précautions, des arrières-pensées. » — Espinas, *L'idée initiale*, p. 255. « L'homme qui vient accomplir à pied le voyage de Venise à Rome sur un vœu fait à la Vierge quatre ans auparavant, celui que nous venons de voir assister au jubilé et courir dès son retour en France à Fontainebleau pour participer aux dévotions de la Cour, n'est pas pratiquement un sceptique. »

nous avons vu établir son manque de sincérité en ce qui concerne Saint Augustin[1]; nous l'avons établie nous-mêmes en ce qui concerne Saint Anselme, nous n'appliquons que la règle cartésienne, ne pas croire à celui qui nous a trompé déjà une fois, et nous ne laisserons pas l'exposition, si visiblement « littéraire » du Discours[2], prévaloir et contrebalancer les possibilités et les vraisemblances que nous révèlera l'analyse intrinsèque de ses œuvres.

1. Blanchet, *ouvr. cité*, p. 55.
2. Cf. Espinas, *Le point de départ de Descartes*, Revue Bleue, 1906, p. 294 et suiv.

L'IDÉE DE DIEU CHEZ DESCARTES

> *Incipiendum est a Dei cognitione ac deinde aliarum omnium rerum cognitiones huic uni sunt subordinandae...*

Si, sans parti-pris, sans idée préconçue, on aborde la lecture des *Méditations*, on a vraiment de la peine à croire que dans cette œuvre d'une inspiration toute théologique et traditionaliste, on ait pu voir une rupture définitive avec les méthodes et les idées du passé : œuvre d'un philosophe chrétien qui combat pour la gloire de Dieu et de son église [1] et se propose de prouver contre les athées, les sceptiques et les libertins l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, œuvre hardie d'apologétique mystique qui, par un ingénieux retour offensif, prétend faire profiter la religion de toutes les conquêtes de la science [2], qui, tout en voulant

1. Espinas, *L'idée initiale*, p. 277 : « L'absolu lui est intime, il est avec lui au centre de tout, il vit en sa présence, le rencontre, il touche, il embrasse Dieu de toutes parts, en édifiant son monde par la mathématique universelle avec une matière passive entièrement dépourvue d'efficace. Il se prépare à traiter les sciences de l'homme suivant le même esprit, c'est le règne de Dieu qu'il y cherchera, c'est la « cause de Dieu » qu'il se proposera de « venger ». La métaphysique n'est donc à aucun moment étrangère du moins à cette première forme du système, ni la religion, ni la morale puisqu'il les prend l'une pour l'autre ». Cf. Baillet, *Vie de Descartes*, II, p. 171.

2. Blanchet, *op. cit.*, p. 69 : « Au point de vue plus strictement philosophique de l'apologétique, qu'est-ce que le cartésianisme, sinon, après la scolastique de Saint-Thomas, à laquelle il aspire à se substituer, le plus puissant effort tenté pour faire bénéficier les dogmes chrétiens, dans leurs

remplacer la métaphysique surannée de la scolastique aristotélicienne, prétend asseoir la philosophie et la théologie chrétienne sur des bases plus sûres et plus fermes que jamais [1] en faisant de Dieu et de la connaissance de Dieu le fondement et la justification de toute science, de toute certitude, de la perception même, jusques et y compris la perception sensible du monde matériel [2] — les *Méditations* par leur titre même nous rappellent leurs prédécesseurs illustres, les *Méditations* de St-Augustin et de St-Anselme [3]. Cette coïncidence n'est peut-être pas tout à fait fortuite, surtout si l'on considère les rapprochements nombreux et significatifs que l'on peut faire entre les théories cartésiennes et celles des deux grands Docteurs de l'Église [4].

L'idée de Dieu dont part et à laquelle ramène l'argumen-

parties les plus essentielles, de la faveur acquise aux doctrines démontrées et indispensables au développement progressif des sciences de la nature !...

« Les mêmes arguments qui réfutent les sceptiques ruinent définitivement les allégations de l'athéïsme. La situation... est complètement retournée au profit de la religion ».

1. *Ibid.*, p. 87-88 : « Lorsque Descartes retiré en Hollande commence « un petit traité de métaphysique », ce n'est pas seulement pour servir de préface à sa physique, pour légitimer sa méthode... c'est encore et surtout pour tâcher de connaître Dieu et le faire connaître aux autres, c'est pour réussir à démontrer aux hommes les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie..... Ce but des premières méditations de Descartes au moment où il quitte la France est un but religieux ».

2. *Médit.*, Abrégé, IX, p. 12 : « J'y apporte dans la VI[e] M. toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir qu'il y a un monde... mais parce que en les considérant de près on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ou si évidentes que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme ; de sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain ».

3. Les vieilles éditions de St Augustin emploient volontiers le titre : *Meditationes*.

4. Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 207 : « Port Royal admira et adopta dans Descartes un célèbre et moderne disciple de St Augustin. Dans le cartésianisme il crut reconnaître une sorte d'exposition populaire de l'Augustinisme appropriée aux temps nouveaux ».

tation des *Méditations*[1] est l'idée traditionnelle de l'église chrétienne : une de ces idées que Descartes emprunte à la *sententia communis*, ou plutôt une idée qu'il n'emprunte même pas, qu'il trouve toute faite, constituée et même jusqu'à un certain point analysée, idée qui lui semble tellement naturelle qu'elle doit être commune à tous et qu'il ne peut pas s'imaginer qu'on puisse en avoir une autre, tant soit peu différente.

Cette idée est celle d'un être absolument parfait, infini, éternel, connaissant tout et tout puissant, créateur absolu de l'homme et du monde, source absolue de toute perception, de toute vérité, de toute existence comme de toutes les essences, de tous les possibles, de tous les actes. Descartes admet comme une donnée indiscutable l'ensemble des dogmes du catholicisme[2] ; non seulement la trinité, la divinité ou l'incarnation du Christ, mais encore la transsubstantiation sont pour lui des faits indubitables, des faits qu'on peut ne pas comprendre, ou plutôt qu'on ne peut pas comprendre, mais qui sont aussi sûrs et inébranlables que les propositions de la géométrie — plus sûrs encore, puisqu'ils nous sont assurés par la foi et l'autorité surnaturelle

1. Nous croyons en effet que c'est l'idée de Dieu qui forme le centre de la doctrine cartésienne ; si, selon le mot de Hamelin, on peut toujours chez Descartes partir de deux points, de Dieu et du moi, du *cogito*, par contre le moi, le *cogito* nous ramène à Dieu et c'est en cela que consiste en somme son rôle, c'est de Dieu qu'il tient sa valeur. Cf. *Meditationes, Epistola ad Doctores Sorbonnae*, vol. VII, p. 2. 3 . Semper existimavi, duas quaestiones de Deo et de Anima, praecipua esse ex iis quae Philosophiae potius quam theologiae ope sunt demonstrandae... Nihil tamen utilius in Philosophia praestare posse existimo, quam si semel omnium optimae studiose quaerentur, tamque accurate et perspicuae exponantur ut apud omnes constet in posterum eas esse demonstrationes [Deum esse]. Qua via Deus facilius et certius quam res saeculi cognoscatur, non putavi a me esse alienum inquirere.

2. *Principes*, § 24 : Nous nous souviendrons toutes les fois que nous voudrons examiner la nature de quelque chose, que Dieu qui en est l'Auteur est infini et que nous sommes entièrement finis. — *Ibid.*, § 25. il faut croire tout ce que Dieu a révélé encore qu'il soit au dessus de la portée de notre esprit....

de l'Eglise et de l'Ecriture sainte[1], car l'autorité du dogme, de l'Eglise et des livres saints est pour Descartes aussi réelle qu'elle l'était pour St-Anselme[2]. Ce n'est nullement par artifice de politique, ni par une manœuvre habile que Descartes annonce qu'il peut selon les principes de sa philosophie rendre le mystère de la transsubstantiation plus facilement compréhensible que ne le faisait la théologie scolastique[3]. A ses yeux, et nous croyons que cette fois-ci il est sincère, le problème est parfaitement sérieux ; pour lui, comme pour ses correspondants — partisans ou adversaires de sa philosophie — c'est un avantage réel de la nouvelle doctrine ou bien une objection des plus sérieuses[4]. Descartes est sincère lorsqu'il s'incline avec une humilité réelle devant l'autorité de l'église[5] — et

1. Baillet, II, 503. « Jamais philosophe n'a paru plus profondément respectueux pour la Divinité que M. Descartes. Il fut toujours sobre sur les sujets de Religion, jamais il n'a parlé de Dieu qu'avec la dernière circonspection, toujours avec beaucoup de sagesse, toujours d'une manière noble et élevée. Il était dans l'appréhension continuelle de rien dire ou écrire qui fût indigne de la religion... Il avait soin en parlant de la nature divine et de l'existence de Dieu, que sa philosophie ne s'émancipât trop sur les choses qui pouvaient avoir du rapport aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation... Il ne pouvait souffrir sans indignation la témérité de certains théologiens qui s'échappent de leurs guides, c'est-à-dire de l'Ecriture et des Maîtres de l'Ancienne Eglise... Il blâmait surtout la hardiesse des Philosophes et des Mathématiciens qui paraissaient si décisifs à déterminer ce que Dieu peut et ce qu'il ne peut pas ».

2. Cf. Bossuet, *Œuvres*, v. XXIII, p. 442.

3. Ceci n'est d'ailleurs que fort naturel : caressant le rêve glorieux de remplacer Aristote dans les écoles de la chrétienté, Descartes devait nécessairement songer à le remplacer complètement et à donner par sa philosophie nouvelle une explication des dogmes et des mystères de la foi, explication au moins aussi plausible et acceptable que l'était celle de ses adversaires scolastiques. Il devait faire plus encore et les rendre acceptables même aux yeux des sceptiques. — Cf. *Lettre à Mersenne*, 28 janvier 1641. Vol. III, p. 293.

4. Espinas, *L'idée initiale*, p. 259.... [cette découverte] « le mettait sur la voie de la systématisation hardie dont il avait le pressentiment et qui était son but encore lointain : rattacher le dogme eucharistique à la théorie générale de la matière ».

5. *Resp. Quartae*, vol. VII, p. 244. Haec vero paulo prolixius hic persequutus sum, quam res forte postulabat, ut ostendam summae mihi curae

ce n'est pas seulement les précautions, les craintes d'une âme timorée et prudente — car enfin, M. Adam l'a bien montré, il n'avait pas grand'chose à craindre, — qui lui font différer la publication de son « *Monde* », et lui dictent plus tard sa bizarre théorie du mouvement. Nous croyons que la prudence du très précautionneux philosophe était fortement soutenue par l'humilité et la soumission du croyant. Il croit aux idées claires et à sa physique, mais il croit encore davantage en Dieu, au Christ et à son église, et, s'il avait à choisir entre sa physique et son église, nous croyons bien qu'il n'hésiterait point à abandonner — et sincèrement — la première. Nous ne pouvons pas nous expliquer autrement cette inquiétude terrible, ce bouleversement intérieur qui s'emparèrent de lui à la nouvelle de la condamnation de Galilée. C'est très sérieusement qu'il parle d'un commentaire du Livre de la Genèse [1] et, malgré ses protestations réitérées de ne point vouloir se mêler des questions de théologie, il n'hésite pas à donner une réponse péremptoire à toutes les objections et questions théologiques [2] qu'on lui pose.

L'idée de Dieu de Descartes est l'idée traditionnelle de la théologie chrétienne et la manière dont il l'analyse, les principes qui lui permettent de la préciser, de déterminer les attributs essentiels de cet être suprême, omniprésent et tout-puissant, sont les principes traditionnels de la philosophie scolastique : ce sont avant tout l'idée de l'infini et l'idée de la perfection. C'est le principe de perfection qui joue le

esse cavere, ne vel minimum quid in meis scriptis reperiatur, quod merito Theologi reprehendant.

1. Manuscrit de Gottingen, V, p. 168

2. Et l'on peut dire qu'à son époque, toutes les questions étaient théologiques. Ce qui passionnait les théologiens, ce n'était pas le problème psychologique lui-même des rapports de l'entendement et de la volonté dans l'acte libre; si les solutions apportées à ce problème n'avaient pas entraîné ou paru entraîner des conséquences graves relativement à l'interprétation du dogme de la grâce, la controverse eût été terminée, peut être n'eût-elle pas été soulevée.

rôle de fil directeur dans la théologie de Descartes, exactement le même principe que tous les théologiens depuis Plotin et St Augustin jusqu'à St Anselme et St Thomas, Duns Scot [1] et Suarez avaient mis à la base de leur spéculation ; la formule qu'il en donne est presque mot à mot empruntée à St Anselme [2], reprise d'ailleurs chez ce dernier par St Thomas et devenue bien commun de toute la théologie postérieure. Il faut, dit il, attribuer à Dieu, source de toute perfection, toutes les perfections que nous trouvons dans les créatures [3], ou du moins toutes celles qui sont des perfections absolues. Il faut nier toutes celles qui sont entachées de quelque limitation, de quelque imperfection. Il faut lui attribuer toutes les perfections en les élevant au degré infini [4]. Il faut voir dans les créatures les vestiges du créateur et surtout et avant tout dans l'âme humaine, image et ressemblance de Dieu [5]. Il faut consacrer toute son énergie

1. Duns Scot, *De primo princ.*, IV, 3. Omnis perfectio simpliciter et in summo inest necessario naturae summae. En marge : Describitur perfectio simpliciter ex Anselm — Descartes, *Discours sur la Méthode*, IV, p. 33. Pour connaître la nature de Dieu autant que la mienne en était capable je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder ; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'étaient en lui, mais que toutes les autres y étaient.

2. M. Picavet a déjà fait dans son *Esquisse* un rapprochement significatif entre Descartes et St Anselme.

3. *Summa Theol.*, I, qu. XIII, art. 3 : In nominibus, quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significant huiusmodi nomina proprie competunt Deo, et magis proprie, quam ipsis creaturis et per prius dicitur de eo... praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicimus, Deus est bonus, non est sensus : Deus est causa bonitatis, vel : Deus non est malus ; sed est sensus : Id quod bonitatem dicimus in creaturis praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorum. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem in rebus diffundit.

4. St Thomas, *Quaest. disputatae de potentia*, qu. VII, art. 5.

5. Per imaginem et per similitudinem Deum cognoscimus, avait dit St Bonaventure.

intellectuelle à la connaissance de Dieu et de soi-même [1], et c'est dans cette connaissance de Dieu, dans cette vision intellectuelle, aussi imparfaite et aussi éloignée qu'elle soit de la vraie connaissance intuitive, que l'âme humaine trouve la plus haute félicité qui lui soit accessible sur terre, présage et promesse de la félicité suprême de la vision béatifique des élus [2].

Nous le voyons, des idées traditionnelles, des principes traditionnels — le principe de perfection et le principe d'analogie, Dieu l'être suprême [3], la perfection absolue, infinie et simple, conçu selon les principes de la scolastique, analysé selon les méthodes traditionnelles [4]. Descartes nous apparaît nettement comme un continuateur de la tradition médiévale.

Cependant, ces idées traditionnelles, ces principes traditionnels maniés par l'esprit fécond et puissant de Descartes donnent un résultat nouveau, une doctrine que nous ne trouverons telle quelle chez aucun des grands Docteurs du moyen âge. Nous en retrouverons tous les éléments et nous pouvons en suivre les destinées dans la synthèse car-

1. Deum et animam scire cupio, avait dit St Augustin.

2. *Lettre à Chanut*, 1er février 1647. Corresp. CCLXVIII, vol. IV, p. 609. « Or le chemin que je juge qu'on doit suivre pour parvenir à l'amour de Dieu est qu'il faut considérer qu'il est un esprit ou une chose qui pense, en quoy la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence et divinae quasi particula aurae... Si nous prenons garde à l'infinité de sa puissance... à l'étendue de sa providence... à l'infaillibilité de ses décrets... et enfin d'un côté à notre petitesse et de l'autre à la grandeur de toutes les choses créées... sans les enfermer dans une boule, comme font ceux qui veulent que le monde soit fini : la méditation de toutes ces choses remplit un homme d'une joie si extrême que... il pense avoir déjà assez vécu de ce que Dieu lui fait la grâce de parvenir à de telles connaissances, et se joignant entièrement à lui de volonté il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite ».

3. *Principes*, I, § 22.

4. Cf. *Resp. Sec.*, VII, p. 137.

5. Cf. Picavet, *Essais...*, p. 329.

tésienne, mais cette synthèse n'en reste pas moins originale et unique en son genre et digne d'occuper une place à part, à côté et à la suite des grandes synthèses de St Bonaventure et Duns Scot. Elle est aussi puissante que celle de ces grands Docteurs — moins fine toutefois, moins exacte. Descartes ne dispose point de l'admirable appareil conceptuel de la scolastique, ou plutôt il n'a pas su emprunter à la scolastique, il est vrai anémiée et appauvrie, de son temps, une terminologie suffisamment élaborée et exacte, et sa doctrine s'en ressent [1]. Descartes a puisé aux sources profondes de cet admirable courant de pensée qui, depuis Plotin et Saint Augustin, se continue à travers tout le moyen âge dans le monde occidental. Il a rendu la vie et le sang à la pensée philosophique chrétienne et, son influence se combinant avec celle plus directe de Saint Augustin, a produit Pascal et Malebranche. Mais son système, dense et profond, est obscur; ses concepts sont vagues, sa terminologie imprécise. On ne peut pas impunément abandonner et mépriser — ni même faire semblant de le faire — le travail séculaire de la pensée humaine [2].

1. Cf. Euken, *Geschichte der Philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879, p. 90 :... « Eben an entscheidenden Puncten, wo eine neue Fassung des Ideen sich durchdrängt, führt der Mangel an Präcision im Ausdruck Vermengung des Alten und Neuen, und dadurch mannigfache Störungen und selbst Widerspruch herbei. Zu solchen schwankenden Termini gehort z. B. cogitare, ja alle psychologischen Grundbegriffe leiden au jenem Doppelsinn. Auch die physikalischen Begriffe sind von diesem Mangel nicht frei ».

2. *Ibidem*, p. 88 : Es ist .. geradezu characteristisch für den Stil Descartes dass er an einem fort Ausdrücke an deren Sonderung sich der Scharfsinn von Jahrhunderten bezeigt und erfreut hatte als vollständig gleichbedeutend neben einander verwendet. Wir finden z. B. als gleichwertig : notiones sive ideae, conceptus sive idea, idea sive cogitatio, res sive substantia, natura sive essentia, corpus sive materia, materialis sive corporeus, res corporales sive physicae, res immateriales sive metaphysicae, intellectualis sive cogitativus, formae sive species, formae sive attributa, mens sive anima, intellectus sive ratio, realitas sive perfectio, est sive existit und vieles andere mehr. Kann die scholastische Spitzfindigkeit shärfer bekämpft werden, als es durch diese sive geschieht ? »

Tous ces sive ne font pas la pensée de Descartes plus « claire et dis-

Descartes abandonne la méthode scolastique, il se débarrasse des « subtilités » des thomistes et des scotistes. Il cherche à simplifier et condenser sa pensée, mais s'il est vrai que la scolastique de son temps, qui se mourait étouffée par le poids des richesses énormes accumulées par le travail du moyen âge, tombait de plus en plus dans un verbalisme stérile, il n'en est pas moins vrai qu'elle les conservait comme un héritage du passé [1]. A force de vouloir simplifier, rendre sa pensée claire et accessible à tous, Descartes finit par la rendre confuse ; chaque terme est une équivoque, chaque mot à plusieurs sens différents. s'il est vrai que *entia præter necessitatem non sunt multiplicanda*, il n'en est pas moins vrai qu'il est peut-être encore plus dangereux d'en vouloir à tout prix diminuer le nombre. La lumière naturelle ne nous assure nullement, selon le mot profond de Duns Scot, que l'univers doive nécessairement être simple et facilement compréhensible par notre intellect, par notre pensée.

Ces réserves faites, nous devons reconnaître que, si bien des fois Descartes n'a pas atteint l'exactitude ni la finesse des analyses dè ses prédécesseurs, il leur fut par contre souvent nettement supérieur par la puissance et la profondeur de sa pensée.

Il est certainement inexact de dire, avec F. Ravaisson [2] et F. Évelin que l'idée de l'infini soit pour la première fois entrée dans la spéculation philosophique avec Descartes [3];

tincte » et on peut bien souvent regretter qu'il n'ait pas conservé un peu plus des « distinctions » et des « subtilités » scolastiques.

1. Elle n'était pourtant pas morte, elle a même pu produire un penseur de la valeur de Suarez, qui tenta, et réalisa peut-être, dans le sein même de la scolastique, une synthèse du volontarisme franciscain et de l'intellectualisme thomiste.

2. Cf. Ravaisson, *La philosophie en France au* XIXe *siècle*, Paris, 1889, p. 6 : [chez Descartes] « L'infinité pour la première fois devient le caractère de l'âme, davantage encore de Dieu ».

3. F. Evellin, *Infini et quantité*, Paris, 1880, p. 5. « Descartes... déclare que seul l'être infini est parfait. Deus, ens infinitum. Pour la première fois peut être dans l'histoire, l'infini qualifiait la réalité suprême ».

O. Hamelin avait certainement eu tort de dire que Descartes avait, pour la première fois, identifié l'infini et le parfait, puisque depuis Plotin, et même depuis Philon, l'idée de cette identification, l'idée d'un Dieu infiniment parfait et parfaitement infini est devenue l'idée centrale de la spéculation théologique et philosophique. Il nous serait facile d'amonceler les textes et de trouver chez n'importe quel théologien des affirmations aussi claires et nettes que possible[1] de cette idée devenue *sententia communis* dès les débuts de la théologie chrétienne. Cependant il nous semble que la thèse erronée de F. Evellin et O. Hamelin contient quand même un grain de vérité. Il semble bien qu'il y aurait une certaine différence entre la manière dont Descartes et ses prédécesseurs posent cette idée. Il n'est pas vrai sans doute que Descartes ait le premier affirmé que le caractère d'infinité soit nécessairement inhérent à l'essence divine, mais nous croyons bien que jamais, depuis Plotin peut-être, ce caractère ne fut affirmé avec une force égale et surtout que jamais le sens de ce concept ne fut compris, aussi complètement, aussi nettement, aussi clairement qu'il le fut par Descartes[2]. L'analyse de ce concept nous permettra, croyons-nous, de rendre compte de certaines modifications de la traditionnelle idée de Dieu que nous trouvons chez Descartes, ainsi que du choix de ses démonstra-

1. Pluzansky l'avait bien vu, mais par une singulière aberration, il se refuse de voir l'idée d'un Dieu infini avant Clément d'Alexandrie et, quant au monde occidental, il nie qu'elle se trouve chez Saint Augustin. L'erreur est trop évidente pour que nous insistions là-dessus. Cf. Pluzansky, *La philosophie de Duns Scot*, Paris, 1887.

2. Hamelin, *op. cit.*, p. 228. « Descartes, lorsqu'il s'agit de la quantité est très volontiers infinitiste. Il l'est sans trembler devant la contradiction du nombre infini et sans dire comme Leibniz, qu'il peut y avoir des multitudes mais non des totalités infinies... dans sa lettre sur l'Achille de Zénon il suppose sans façon qu'on peut sommer l'infini (A Clerselier, 1646, IV, 445). Ailleurs il dit qu'il est possible à Dieu de terminer une division infinie, et dans les *Principes* (VIII, 34), qu'une telle division existe actuellement dans la matière. »

tions de l'existence de Dieu; comme des modifications qu'il a été forcé de leur apporter.

Le rôle très important de l'idée de l'infini a été déjà fort bien mis en lumière par M. Gilson [1], qui a montré les sources néoplatoniciennes de cette idée, ainsi que les voies par lesquelles les doctrines plotiniennes agirent sur la pensée de Descartes : c'est avant tout l'influence du cardinal de Bérulle, de Gibieuf [2], et, ajouterons-nous celle des lectures faites sous l'influence du cardinal et des pères de l'Oratoire; c'est, d'un autre côté, l'influence des travaux mathématiques de Descartes qui, en lui donnant une idée plus nette et plus exacte de l'infini de quantité et de grandeur, lui permettront de mieux comprendre et saisir l'infini de perfection et de puissance.

En effet, les philosophes et les théologiens du moyen âge, tout en proclamant l'infinité absolue de Dieu, tout en affirmant résolument que Dieu soit infini, n'avaient pour la plupart qu'une idée fort vague de l'infini lui-même. Ils n'avaient pour ainsi dire que fort peu de confiance en cette idée, qui leur semblait quand même — à la plupart du moins — entachée d'un caractère de négativité et, bien que pour eux l'infini divin ne soit nullement une privation [3], il n'en

1. Nous ne croyons pas pouvoir donner, comme le fait M. Gilson, la plus grande importance au caractère de la simplicité divine, elle est loin d'être absolue et complète, et le Dieu de Descartes n'est pas plus simple et un que celui de Saint Thomas et de Duns Scot.

2. Cf. Gilson, *La Liberté*, p. 205. « Descartes et Gibieuf élaborèrent en commun le programme d'une métaphysique nouvelle et d'une méthode différente de celle de l'école. Méthode moins discursive que celle de l'école, plus préoccupée de s'élever constamment à l'intuition intellectuelle des principes; persuadée que la vérité ne consiste pas dans la chaîne du discours mais dans une vue intuitive et qu'il n'y a de démonstration véritable que celle qui fait apercevoir la conclusion au sein même des principes. La théodicée fondée toute entière sur la considération de l'Infinité et de l'Unité de Dieu... il est un point parfaitement assuré. Pendant les trois années... il fut en relations avec deux hommes auxquels il doit une conception générale de l'essence divine très différente par l'esprit de celle qu'il tenait de ses maîtres de la Flèche et dont sa doctrine de Dieu devait sortir ».

3. Saint Thomas, *De Veritate*, qu. II art. 2 ad 5 : Deus non est infinitus privative ; sic enim ratio infiniti congruit quantitati, habet enim partem

restait pas moins un concept négatif [1]. Il se confondait — un peu dangereusement — avec l'idée de la théologie négative ; il semblait en être ensemble la conséquence et la base. Dieu était infini et inconnaissable, et il était l'un parce qu'il était l'autre. Il était infini aussi parce qu'il était au-dessus de tous, au dessus de tout, de toute grandeur et de toute perception, au-dessus de toute qualité qui ne pourrait lui convenir, au-dessus de toute quantité comme ne pouvant être augmenté par l'addition d'aucune quantité finie — mais malgré ces vues très nettes et très claires, il n'en reste pas moins que l'infini apparaît en même temps comme le suprême, comme le terme d'une série ascendante [2], comme quelque chose de dérivé, une qualité douteuse en somme, dont la non contradiction, dont l'attribution à Dieu devait être prouvée [3]. Dieu est infini — mais il l'est ou bien *parce qu'il* est parfait et que sa perfection ne peut être limitée [4], ou bien *malgré* sa perfection, ou bien les deux ensemble. On cherche à prouver que l'infinitude ne répugne pas à l'être, n'est pas incompatible avec la perfection, est au contraire requise par elle [5] —

post partem in infinitum... sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur.

1. Nous indiquerons plus bas les exceptions isolées qui, à notre avis, ne font que confirmer la règle.

2. Il est fort curieux et cela montre fort bien l'incapacité où se trouvait le moyen âge de comprendre l'idée de l'infini que cette série était elle-même envisagée comme finie.

3. Cf. *Summa Theologiae* I, qu. VII, art. I. : Considerandum est, quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum... et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae habet rationem imperfecti ; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur : unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

4. Cf. Saint Thomas, *Contra gentiles*, I c. 13 : In Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suae vel terminus vel finis, sed est summe perfectum.

5. Cf. Duns Scot, *De Primo Principio*, IV. n. 39 : Quarta via ex partae

et l'on se rendra compte que la preuve n'était pas très facile, lorsque l'on songera que l'impossibilité d'un infini actuel, d'un infini realisé était en quelque sorte un dogme pour tout le moyen âge comme pour l'antiquité ; il l'est resté encore de nos jours. C'est un vestige des idées helléniques que le concept de l'infini traîne avec soi et dont il ne parvient pas à se débarrasser et cela sera toujours un titre de gloire impérissable pour Descartes que d'avoir su rompre définitivement avec ce préjugé, pourtant universellement admis à son époque, d'avoir su reconnaître et affirmer la nature rationnelle du concept de l'infini [1]. C'est un grand progrès réalisé par Descartes, un grand avantage vis-à-vis de ses prédécesseurs médiévaux. Mais d'un autre côté l'idée de l'infini avait à tel point dominé toute la pensée de Descartes que c'est à peine s'il peut encore la distinguer et la séparer de l'idée de la perfection. Le Dieu de Descartes est non seulement infini et parfait, non seulement infini parce qu'il est parfait et par conséquent supérieur à tout terme et libre de toute limitation — l'infinité forme pour ainsi dire le plus profond de son essence ; il n'est, pour ainsi dire, pas infini — il est l'infinité même et bien des fois l'exposition de Descartes semble trouver dans l'infinité la raison même de la perfection divine [2]. En tous les cas ce

eminentiae arguo sic : Eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius sicut prius patent ; finito autem non est incompossibile aliquod esse perfectius, quare... Minor probatur quia infinitas non repugnat enti ; omni finito maius est infinitum, quare... Aliter arguitur et est idem : Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum quia si est finitum potest excedi vel excelli, si infinitas sibi non repugnat : enti autem non repugnat infinitas ergo perfectissimum ens est infinitum...

1. Cf. *Ms. de Göttingen*, 16 avril 1647, *Corresp.*, DXIV, vol. V, p. 155. Qu. Sed sic daretur numerus infinitus?

R. Quid absurdi ? annon daretur ille in quantitatis divisione etc ? Distinguunt quidem, sed frustra : et si dari potest numerus infinitus in aeternitate a parte post, quam fide credimus, cur etiam non in aeternitate a parte ante ?

2. Cf. *Correspondance*, DLVII, vol. V, p. 356 : Per infinitam substantiam intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immen-

n'est pas seulement *quoad nos* que Dieu est connu de la manière la plus adéquate *sub ratione infiniti* comme le pensait Duns Scot, ce n'est pas seulement *in statu viae* que la notion de l'infini est la plus haute qu'il nous soit possible de concevoir. Pour Descartes l'idée de l'infini se confond presque complètement avec l'idée du parfait et *Deus notus sub ratione divinitatis et sub ratione infiniti* ne sont pas pour lui deux idées essentiellement différentes. C'est pourquoi également, l'infini étant l'essence même de Dieu, il n'est pas pour Descartes simplement infini, mais infiniment infini ; il n'est pas l'infini de l'Être, n'est pas dans son essence profonde l'Être infini et absolu, mais pour ainsi dire, l'infini d'un plus haut degré, l'infini de la puissance et de la liberté absolue, il est la volonté et la puissance absolue, puissance et force créatrices infinies, infiniment et absolument libres, et efficaces [1].

Le rôle de l'idée de l'infini comme expression et source

sas habentem. Quod non est accidens notioni substantiae superadditum sed ipsa essentia substantiae absolute sumptae nullisque defectibus terminatae ; qui defectus ratione substantiae accidentia sunt ; non autem infinitas vel infinitudo. Et il faut remarquer que je ne me sers jamais du nom d'infini pour signifier seulement d'avoir point de fin, ce qui est négatif et à quoy j'ay appliqué le mot d'indéfini, mais pour signifier une chose réelle, qui est incomparablement plus grande que toutes celles qui ont quelque fin.

Or je dis que la notion que j'ay de l'infini est en moy avant que celle du fini, pour ce que de cela seul que je conçoys l'être, ou ce qui est, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être infini que je conçoys ; mais afin que je puisse concevoir un être fini il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être laquelle par conséquence doit précéder.

1. Cf. Hamelin, *op. cit.*, p. 226 : «... Il avait suivi loin dans ses conséquences l'idée d'un Dieu créateur. Descartes en métaphysicien plus profond que St Thomas voulut pour Dieu une existence qui méritât mieux son nom d'existence par soi. En cela d'ailleurs il était peut-être soutenu et inspiré par la tradition judéo-chrétienne, selon laquelle Dieu dit de lui-même : « Je suis celui qui suis » ; ce qui fait penser à la formule cartésienne « Dieu est son être ».

Et pourtant la formule, « Deus est suum esse » est une des formules de l'*opinio communis* que depuis Saint Augustin répètent tous les théologiens scolastiques ! En faire une marque distincte du cartésianisme ne nous semble pas très heureux.

de la perfection et de la valeur suprême nous permet de comprendre le volontarisme de Descartes, ainsi que son idée de l'absolue liberté divine, liberté illimitée et créatrice, sans devoir recourir à des explications extrinsèques, sans introduire dans notre interprétation des motifs extérieurs au système ; c'est, nous semble-t-il, directement en quelque sorte que Descartes fut amené — en partant de l'idée de l'infini — à son idée de Dieu et de la liberté. On aurait pu essayer d'expliquer la doctrine cartésienne d'un Dieu créateur des essences comme des existences, posant et déterminant dans sa souveraine et absolue liberté le bien et le mal, le réel comme le possible, créateur des vérités comme des êtres, par un désir de Descartes de fonder sa physique des causes efficientes sur une conception métaphysique, d'abolir les considérations et explications finalistes dans la science [1]. Cependant, ce moyen serait, à notre avis, par trop disproportionné avec le but à atteindre. Si Descartes n'avait réellement voulu que donner un fondement à sa physique des causes efficientes, il aurait pu, il aurait dû se borner à faire valoir l'impossibilité de découvrir et de reconnaître les buts, les fins que pouvait se poser l'intelligence divine, les buts, les fins dernières qu'elle aurait assignés au cours de la nature ; l'infinité de Dieu, l'incompréhensibilité de ses desseins lui donnait tout ce qu'il pouvait avoir besoin pour ce but [2]. Il ne se serait nullement embarrassé d'une théorie théologique extrêmement gênante et qui n'y ajoute — au point de vue de la science — absolument aucun argument nouveau. En effet, ni dans les

1. Cf. Gilson, *La liberté*, p. 436 : « Descartes est-il un physicien qui édifie sa science sur les matériaux fournis par la philosophie et la théologie du temps ? est-il au contraire un champion laïque de la religion chrétienne qui reconstruirait par la méthode mathématique l'édifice branlant de la scolastique ? » — Ni l'un, ni l'autre, croyons-nous, mais un philosophe, un métaphysicien religieux et chrétien.

2. *Contra Hyperaspistem*, août 1641, *Corresp.* CCL, vol. III p. 436. Fines Dei a nobis sciri non posse, nisi Deus ipsos revelat, ac per se manifestum... puerile.

Méditations, ni dans les *Principes* il n'en fait aucun usage. Descartes était trop profondément versé dans la théologie, dans les discussions et controverses théologiques de son temps pour ne pas se rendre compte que la doctrine d'un Dieu créateur des vérités, déterminant par sa volonté libre et parfaitement indifférente le bien et le mal, ne pouvait lui susciter que des difficultés sans nombre [1], et, au lieu de servir de support et de fondement à sa physique, ne ferait que lui ajouter une théorie encore plus malaisément acceptable, qui ne pourrait que l'entraîner dans sa réprobation. Ce serait une tactique vraiment déplorable que de vouloir fonder et soutenir une théorie physique et métaphysique difficilement acceptable par une doctrine théologique qui ne l'était point du tout, et tout ce que nous savons de Descartes ne nous permet pas de le supposer capable d'une maladresse pareille. Descartes le sait bien et c'est presque à contre cœur qu'il la rend publique. Il avait bien cru à un moment donné, à l'époque où il commença l'élaboration consciente de sa métaphysique [2], que sa doctrine de la liberté

1. M. Gilson lui-même le reconnaît implicitement, puisque, ayant déduit la théorie de la liberté divine de la physique cartésienne, l'ayant présentée comme une défense théologique de sa science que Descartes voulait mettre en avant pour faire accepter implicitement cette dernière, il admet que Descartes n'a pas voulu dans les *Méditations* s'embarrasser d'une théorie aussi encombrante.

2. L. Liard comme M. Adam ont essayé de nous présenter un Descartes préoccupé à cette époque 1626-1629 exclusivement de problèmes scientifiques, et cela, malgré une déclaration formelle de Descartes lui-même. Lorsque Descartes dit « métaphysique », dit M. Adam, c'est « physique » qu'il a voulu dire. Nous n'insisterons point sur cette interprétation, que nous ne pouvons partager. Il n'est pas vraisemblable que l'homme qui fait un pèlerinage à pied à Lorette, non pas seulement pour remercier la Ste Vierge, mais encore pour l'intéresser au succès de ses travaux, pour lui rendre grâce de l'illumination mystique qu'il a eue dans ses songes, soit réellement animé de cet esprit critique, soit un pur savant. Le cardinal de Bérulle ne s'intéressant certainement pas aux problèmes abstraits de physique et de mathématiques — et s'il a usé de toute son influence pour persuader Descartes de réaliser sa nouvelle philosophie, ce n'est pas parce qu'il en espérait quelque chose pour les sciences et les arts, mais parce qu'il y voyait une œuvre entreprise *ad majorem Dei Gloriam*, une œuvre

divine pourrait s'accorder avec sa physique, et même lui servir de fondement : il l'écrit à Mersenne[1] en 1630, le priant de publier partout que Dieu avait librement établi les vérités éternelles comme un roi décrète les lois de son royaume, mais c'était à une époque où il était avant tout préoccupé des questions métaphysiques et théologiques : il n'est par conséquent pas impossible que, partant de l'idée de Dieu, se basant sur l'idée métaphysique d'un Dieu absolument libre, créateur absolu, il soit parvenu à l'impossibilité de recourir à l'explication finaliste dans la science. C'est d'ailleurs ce qu'il nous dit lui-même[2].

qui pouvait donner des armes nouvelles à la *vera philosophia*, qui pour lui comme pour son maître St Augustin se confondait avec la *vera religio*.

1. *Lettre à Mersenne*, 6 mai 1630, *Corresp.* XXII, vol. I, p. 149-150. Pour les vérités éternelles je dis derechef que semel tantum verae aut possibiles quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître, de sorte que ex hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera. Il ne faut donc pas dire que si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae, car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être et la seule d'où procèdent toutes les autres. Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent point Dieu comme un être infini et incompréhensible et qui est le seul autheur duquel toutes choses dépendent, mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom et pensent que c'est assez le connaître si l'on sait que Dieu veut dire Deus en latin et qu'il est adoré par les hommes...

2. *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630, *Corresp.* XXI, I, p. 144 : Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études ; et je vous dirais que je n'eusse sceu trouver les fondemans de la physique si je ne les eusse cherché par cette voye. Mais c'est la matière que j'ay le plus étudiée de toutes et en laquelle grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait ; au moins pensé-je avoir trouvé commant on peut démonstrer les veritez métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie. Les 9 premiers mois que j'ay esté en ce pays je n'ai travaillé à autre chose, et je croy que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit ;

On peut bien comprendre comment, partant de cette conception d'un Dieu créateur absolu, infiniment et définitivement libre et indifférent, Descartes en soit arrivé à la négation des causes finales comme moyen d'explication ; la marche inverse ne nous paraît par contre pas acceptable.

D'ailleurs Descartes n'affirme pas qu'il n'y ait pas de fin dans le monde, il ne prétend nullement qu'il soit impossible à Dieu de disposer les choses de ce monde de telle façon qu'elles soient orientées en vue d'une fin, d'un but suprême. Il n'affirme qu'une chose bien différente : c'est que cette fin, ni aucune fin en général ne saurait déterminer l'action divine, nécessiter sa décision, subjuguer sa volonté, limiter sa liberté. Aucune fin ne peut être superordonnée, préposée à l'action divine, entraver et limiter sa liberté créatrice. Mais c'est une tout autre chose de nier la possibilité pour Dieu d'ordonner le monde créé en vue d'une fin ; ce serait nier le caractère rationnel de l'action divine, ce serait rendre la volonté inconsciente, la rabaisser au au niveau d'un instinct aveugle, d'une force de la nature. Descartes ne nie pas que Dieu ait pu pré-arranger les choses et les événements, il ne nie pas la Providence [1] ; il nie seulement la nécessité de cette préordination, la détermination de la volonté divine par une nécessité quel-

mais je ne juge pas à propos de le faire que je n'ay vu premierement commant la physique sera receue. » Nous le voyons bien. Descartes ne veut pas du tout user de sa doctrine de la liberté divine comme d'une « couverture » pour sa physique. Au contraire, c'est le succès de cette dernière qui lui permettra, croit-il, de publier la première.

1. *Principes* : 40 Nous sçavons aussi très certainement que Dieu a préordonné toutes choses... § 41. Comment on peut accorder notre libre arbitre avec la préordination divine. Nous avons assez d'intelligence pour connaitre clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu, mais... nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions sçavoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et determinées ; et que, d'autre coté, nous sommes aussi tellement assurez de la liberte et de l'indifference qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement de façon que la toute puissance de Dieu ne nous doit pas empêcher de la croire.

conque, étrangère à son essence propre. Quant à la physique, il ne nie pas non plus la possibilité de l'existence des fins dans la nature, il affirme seulement l'impossibilité de les reconnaître, l'inaptitude de notre esprit borné et fini à connaître les fins que pourrait librement poser à la nature la volonté infinie de Dieu, la nécessité d'abandonner cette recherche oiseuse, nécessairement infructueuse et inutile, car quelles que soient ces fins inconnues, Dieu les fait ou les ferait atteindre par une série de causes efficientes qui agissent, produisent leur effet et réagissent entre elles selon les lois de la causalité efficiente.

L'infinité de Dieu et l'impossibilité de connaître ses raisons — s'il en a — ainsi que les fins qu'il a pu assigner à la nature — s'il l'a fait —, voilà tout ce qui est nécessaire pour le fondement métaphysique de la physique des causes efficientes. Descartes en a pleinement conscience et, ni dans les *Principes*, ni dans les *Méditations*, il n'emploie en somme d'autres arguments. Tout ce qui surpasse ces affirmations est, pour ainsi dire, de trop et ne peut que lui créer des difficultés, tout en étant absolument inutile pour le fondement de la physique et de la science en général. Que les vérités mathématiques soient librement établies par la volonté divine ou nécessairement conçues par son intelligence, que son omnipuissance soit limitée par le possible (logiquement possible) ou, au contraire, s'étende sur l'impossible et l'absurde, on ne peut en conclure quoi que ce soit pour la science de la nature. Les vérités mathématiques et logiques ne sont point des buts de l'action divine et, si elles peuvent peut-être être considérées comme apportant une limitation à son omnipuissance, elles ne le font certainement pas en tant que fins préposées à sa volonté. On peut aller plus loin : si l'on prend à la lettre cette conception d'omnipuissance absolue, d'indifférence infinie — la science elle-même devient impossible, car dans ce cas-là tout deviendrait également probable et les raisons les plus claires ne pourraient nullement nous garantir la vérité ni l'exis-

tence de quoi que ce soit. L'indifférence absolue, l'omnipuissance excessive que Descartes semble professer, n'est compatible en réalité ni avec sa physique, ni avec sa psychologie, ni avec sa métaphysique, ni avec sa théorie de la connaissance. Elle ne permet d'affirmer ni l'immutabilité, ni la véracité essentielles de Dieu.

En fait, Descartes a bien senti les difficultés innombrables qu'impliquait cette doctrine ; il a bien vu que, tout en la professant, tout en l'affirmant *expressis verbis*, il est forcé de l'abandonner chaque fois qu'il procède à une analyse métaphysique quelconque, chaque fois qu'il s'agit d'un problème concret, soit de théologie, soit même de métaphysique [1]. Il voit bien qu'il est forcé de l'abandonner pour se servir du principe de perfection comme du principe d'analogie. Les lettres de Descartes nous permettent de suivre pas à pas l'évolution de sa pensée. L'affirmation résolue et pour ainsi dire enthousiaste des premières lettres à Mersenne de 1630 est bien vite remplacée par une conception beaucoup plus hesitante et incertaine [2] et, vers la

1. *Lettre à Mersenne*, 21 avril 1649. *Corresp. CCXXXVII, vol. III, p. 301.* « Pour ceux qui disent que Dieu trompe continuellenent les dannez et qu'il nous peut continuellement tromper, ils contredisent au fondement de la foy et de toute notre creance qui est que Dieu mentiri non potest ce qui est repete en tant de lieux dans St. Augustin, St. Thomas et autres, que je m'etonne que quelque theologien y contredise, et ils doivent renoncer à toute certitude, s'ils n'admettent cela pour axiome que Dieu nos fallere non potest ».

2. *Lettre au P. Mesland*, 2 mai 1644, vol. IV, p. 118-119 : « Pour la difficulte de concevoir comment il a ete libre et indifferent à Dieu de faire qu'il ne fust pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou generalement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisement oster, en considerant que la puissance de Dieu est sans bornes, puis aussi en considerant que notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu rendre veritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre également possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles. Car la premiere consideration nous fait connaitre que Dieu ne peut avoir été determine a faire qu'il fust que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que par conséquent, il a pu faire le contraire, puis l'autre

fin de sa vie, nous le voyons abandonner définitivement cette doctrine dans ce qu'elle a d'excessif et revenir à la théorie classique, à celle de St Thomas et de Duns Scot dont il est parti et à laquelle [1] il revient. Le dernier mot de Descartes, la dernière phase de sa pensée qui trouve une expression dans les lettres à Henri More [2] et à Clersellier

nous assure que bien que cela soit vray, nous ne devons pas tâcher de le comprendre pour ce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu a voulu que quelques veritez fussent necessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait necessairement voulues, car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent necessaires et de vouloir nécessairement ou d'estre necessité à les vouloir ; j'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si evidentes que nous ne les pouvons representer à notre esprit, sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez : Que Dieu aurait pu faire que les creatures ne fussent point dependantes de lui. Mais nous ne les devons point representer pour connaître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune preference entre son entendement et sa volonté.

1. *Lettre à H. Morus*, 5 fevrier 1649, *Corresp.* DXXXVII, vol. V, p. 273.

Dico implicare contradictionem si aliquae dentur atomi, quae concipiantur extensae ac simul indivisibiles, quia, quamvis Deus eas tales efficere potuerit, ut a nulla creatura dividantur, certe non possumus intelligere ipsum se facultate eas dividendi privare potuisse. Nec valet tua comparatio de iis quae facta sunt quod nequeant infecta esse. Neque enim pro nota impotentiae sumimus quod quis non possit aliquid facere id quod non intelligimus esse possibile, sed tantum quod non possit aliquid facere ex iis quae tanquam possibilia distincte percipimus. At sane percipimus esse possibile ut atomus dividatur, quandoquidem eam extensam esse supponimus ; atque ideo, si judicemus eam a Deo dividi non posse, judicabimus Deum aliquid non posse facere quod tamen possibile esse percipimus. Non autem eodem modo percipimus fieri posse ut quod factum est sit infectum, sed e contra percipimus hoc fieri plane non posse ; ac proinde non esse ullum potentiae defectum in Deo, quod istud non faciat. Quantum autem ad divisibilitatem materiae, non eadem ratio est ; etsi enim non possim numerare omnes partes in quas est divisibilis earumque idcirco numerum dicam esse indefinitum. Non tamen possum affirmare illarum divisionem a Deo nunquam absolui, quia scio Deum plura posse facere quam ego cogitatione mea complecti.

2. *Lettre à Clersellier*, 23 avril 1649, *Corresp.*, DLVII, vol. V, p. 356 : Nempe sufficit me intelligere hoc ipsum quod Deus a me non comprehendatur ut Deum juxta rei veritatem et qualis est intelligam, modo praeterea judicem omnes in eo esse perfectiones quas clare intelligo et insuper multo plures quas comprehendere non possum. ..8. ens in quo nulla est imperfectio non potest tendere in non ens, hoc est pro fine et instituto suo

serait : Dieu peut tout, Dieu crée tout, Dieu est libre ; Dieu est la source librement créatrice des essences et des existences, du possible et du réel, de l'être et de la vérité. Mais Dieu ne peut pas l'impossible, Dieu ne peut pas le contradictoire, ne peut créer l'absurde et le mal puisqu'il ne peut pas le vouloir, puisque l'impossible, le contradictoire, le mal n'est rien, se détruit soi-même et ne peut pas être un terme ni de l'action, ni de la volonté, ni de la pensée divine [1].

On peut, par contre, se rendre compte, comment l'application rigoureuse et systématique du principe d'analogie et du principe de perfection, surtout dans sa forme cartésienne de la perfection essentielle de l'infini, conduit Descartes à son idée de Dieu. Descartes part du *cogito*, de l'intuition immédiate de soi-même, de l'intuition du moi, de l'esprit humain qui se révèle à soi-même comme essentiellement borné, fini et imparfait, comme image et similitude lointaines et dépendantes de l'infinie et infiniment parfaite essence de la personne divine. Telle est cette imperfection, cette dépendance foncière qu'il est à proprement parler impossible de connaître l'âme, l'esprit humain, sans saisir, sans connaître et entrevoir Dieu, en même temps et dans le même acte indivisible de l'intuition immédiate. Il est impossible de ne

habere non ens, sive non bonum, sive non verum — haec enim tria idem sunt. Cf. *Corresp.*, CCXXII*bis*, vol. V, p. 546. Per facultatem enim solemus designare aliquam perfectionem ; esset autem imperfectio in Deo posse a se auferre existentiam. Atque ideo ad praecavendas cavillationes mallem ibi scribere : et repugnat Deum a se auferre suam existentiam vel aliunde eam amittere posse.

1. *Summa Theologia*, I, qu. XXV, art. 3. Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul ; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Cf. *Contra gent.* II, cap. 22. *Qu. disp. de Pot.* qu. I, art 3 ; qu. I, art 7. *Quaest. quodlibet* qu. I, art. 2.

voir que l'âme sans voir en même temps Dieu [1], et ce n'est en quelque sorte que sur le fond infini de l'absolue lumière divine que se dégage, comme une ombre, notre esprit et notre âme. Ce n'est qu'en tant qu'elle est baignée par la lumière divine, ce n'est qu'en tant qu'elle est image de Dieu que nous pouvons la saisir dans un acte de vision intuitive.

Nous ne pouvons pas séparer la connaissance de Dieu de la connaissance de soi-même, ni la connaissance de l'âme de celle de Dieu. Plus nous rentrons en nous-mêmes, plus nous approfondissons cette connaissance intime que nous avons de nous-mêmes — plus nous nous connaissons en tant qu'image de Dieu et plus nous connaissons Dieu [2].

Cette image imparfaite et obscure, finie et bornée comme elle l'est, ne peut certainement nous donner qu'une connaissance imparfaite et lointaine, aussi éloignée et inadéquate que possible. Entre notre âme et Dieu s'étend toute la distance qui sépare le fini et l'infini. Pourtant, c'est la seule voie qui nous est ouverte, le seul moyen que nous possédons, puisque notre esprit fini et borné ne peut comprendre, ne peut embrasser l'infini [3]; Dieu, dans l'infinie et absolue clarté de son essence, reste quand même inaccessible à notre entendement, qui ne peut en ce monde *in statu viae* en avoir une connaissance intuitive et complète. L'idée de Dieu, tout en étant la plus claire de nos idées, reste indistincte malgré, ou peut-être, à cause de sa trop grande clarté. Elle est trop claire, trop lumineuse; elle

1. Descartes, *Meditationes III*, vol. VII, p. 51-52.

2. Cf. G. Rodrigues, *L'Existence du Monde selon Descartes*, Paris, 1904, p. 16.

3. Cf. Descartes, *Correspondance*, DLIV, vol. V, p. 347. Quamvis existimem nullum agendi modum Deo et creaturis univoce convenire, fateor tamen, me nullam in mente mea ideam reperire, quae repraesentat modum quo Deus... materiam potest movere, diversam ab ea quae mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere me posse mihi conscius sum.

nous aveugle. Notre âme, image grossière et imparfaite, peut nous servir de point de départ, peut nous permettre, en analysant ses perfections et ses imperfections, de conclure à la présence en Dieu de perfections analogues, non plus bornées et limitées, mais infinies et absolues. Nous arrivons ainsi à affirmer et à poser en Dieu une sagesse, une bonté, un entendement infini, une volonté infinie.

Dans l'analyse des facultés de l'esprit humain, nous en rencontrons une, dont le caractère essentiellement différent de toutes les autres attire de suite notre attention. Cette qualité unique est la volonté qui, même en notre âme, possède une perfection infiniment plus haute que celle des autres puissances [1] ; elle est infinie, elle est libre, libre et infinie par son essence même [2]. Elle est, par là-même, la qualité par laquelle nous nous rapprochons le plus de la perfection absolue ; elle est principalement la puissance qui nous permet de trouver une analogie entre l'homme et Dieu ; la volonté libre et infinie est la qualité la plus noble de l'homme, la plus parfaite par son essence même, et non seulement par le degré de perfection relative qu'elle atteint en nous.

L'essence de l'entendement est compatible avec la limitation — notre entendement, entendement créé, est fini ; la volonté, par contre, est infinie et libre [3]. Elle ne peut pas, par son essence même, supporter de bornes, elle ne peut pas ne pas être libre [4]. Telle est son essence, telle est sa nature

1. *Cogitationes Privatae*, X, p. 218 : Tria mirabilia fecit Dominus : res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum.

2. Cf. G. Rodrigues, *op. cit.*, p. 39-40.

3. Cf. Duns Scot, *Reportata Parisiensia*, dist. XLV, qu. 2, n. 6. Nullum ens rationis potest esse formaliter infinitum. Sed voluntas est formaliter infinita, igitur voluntas secundum suam rationem formalem non dependet a ratione, et per consequens non ex sola consideratione rationis sed ex natura rei, voluntas est in Deo.

4. *Responsiones Tertiae*, XII, vol. VII, p. 191. Nihil autem de libertate hic assumpsi, nisi quod omnes experimur in nobis; estque lumine naturali notissimum, nec intelligo quam ob causam praecedentibus contradic-

qu'elle ne peut être qu'infinie, c'est-à-dire parfaite, libre et, par conséquent, absolue — ou ne pas être du tout. Elle ne peut être limitée : telle est son essence que, à part la puissance qui lui est inhérente, et qui est finie en l'homme et infinie en Dieu, elle n'est pas en elle-même plus grande en Dieu que dans l'homme [1]. Elle n'est, par son essence même, possible que dans un état de perfection, de liberté, d'infinitude. Même déchue et viciée par le péché, elle garde néanmoins ces caractères de perfection ontologique [2]. C'est dans l'infinitude de notre volonté qui est la plus haute perfection de l'âme que nous reconnaissons principalement notre similitude avec Dieu : c'est par la liberté absolue de notre volonté que nous sommes image de Dieu ; c'est elle qui est, à proprement parler, le cachet que Dieu met sur son œuvre : c'est en elle que nous sentons Dieu et c'est cet infini, qui nous est immanent, qui nous permet de tendre et d'atteindre, sinon de comprendre, l'infini transcendant, la perfection absolue, Dieu.

La nature de la volonté est, nous l'avons vu, plus parfaite que celle de l'entendement. Elle est telle qu'elle ne supporte aucune imperfection, aucune limitation. Elle est infinie par son essence même et, par conséquent, divine par excellence. C'est donc elle qui exprime l'essence la plus profonde de Dieu, c'est avant tout comme volonté absolue, infinie, infiniment puissante et libre que Descartes pensera Dieu [3].

torum esse dicatur... homo tamen, cum seipsum tantum respicit, non experitur unum et idem esse voluntarium et liberum.

1. *Principes*, I, § 35. L'entendement ne s'estend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à luy et sa connoissance est toujours fort limitée ; au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie pour ce que nous n'appercevons rien qui puisse estre l'objet de quelque autre volonté, mesmes de cette immense qui est en Dieu, à quoy la nostre ne puisse s'estendre.

2. Cf. S. Bonaventure, *In Sent.*, II, dist. XXV, p. II, art. un. qu. 6 Liberum arbitrium in quantum ad esse non potest minui. *Ibid.*, dist. XIV, p. I, art. 2, qu. 3 Actus liberi arbitrii est judicare, consentire et movere voluntatem.

3. Cf. *Meditationes* IV, vol. VII, p. 56-58.

Pourtant, malgré la similitude essentielle de la volonté divine et de la volonté humaine, il est absolument nécessaire de faire entre elles une distinction profonde et importante. La volonté divine est, selon Descartes, absolument indifférente; non seulement elle n'est sujette à aucune nécessité extérieure pour Descartes, comme d'ailleurs pour la doctrine traditionnelle de la scolastique, le volontaire et le nécessaire ne sont point compatibles, mais elle est encore absolument indépendante « de toutes les raisons de la raison », créatrice du bien et du mal, créatrice de la vérité et de l'être. La volonté humaine est au contraire, nécessairement déterminée par la raison : une grande lumière dans l'entendement produit nécessairement une forte inclination de la volonté et la clarté absolue, la connaissance absolument claire et distincte détermine nécessairement un acte de la volonté humaine [1]. La connaissance claire et distincte produit donc, ou, si l'on veut mieux, déclanche nécessairement une décision de notre volonté.

Il peut sembler de prime abord que cette différence, qui semble assujettir la volonté humaine à l'entendement, la liberté à la nécessité, soit en contradiction formelle avec la doctrine de la liberté infinie, de la similitude et du parallélisme entre la volonté humaine et la liberté divine, que nous venons d'esquisser. Il peut sembler qu'en affirmant la dépendance des actes de la volonté des perceptions de l'entendement, en affirmant la production nécessaire des premiers, Descartes supprime au fond toute liberté, rend impossible et fausse l'analogie entre l'homme et Dieu. Les facultés qui semblaient d'abord être par leur essence presque identiques en Dieu [2] et en l'homme, semblent maintenant ne plus pouvoir être comparées. Cependant, croyons-

1. Cf. *Meditationes* IV, vol. p. 58-59.

2. Nous ne pouvons donner ici une analyse complète de la théorie cartésienne de la liberté humaine. Nous renvoyons le lecteur au travail de M. Gilson, où il trouvera une exposition détaillée et sûre.

nous, cette conclusion serait prématurée [1]. Tâchons de voir de plus près ce qui fonde dans la pensée de Descartes la différence essentielle entre la volonté, entre tous les actes volontaires — car, dans sa terminologie suffisamment vague et inexacte, Descartes ne fait pas de distinction entre les actes de la volonté, les volitions proprement dites et les actes simplement volontaires — et les autres états de l'esprit humain.

Descartes ne reconnait que deux grandes classes de phénomènes psychiques, les actions et les passions ou, comme on l'aurait dit aujourd'hui, les actes et les états de l'âme [2]. Ce qui caractérise surtout la volonté — synonyme de tout acte — c'est justement son activité spontanée et propre ; la volonté est, selon Descartes, absolument indépendante, elle agit spontanément par la vertu de sa propre force, de sa propre perfection, de sa propre infinitude. C'est par là que se manifeste le caractère d'infinitude nécessairement inhérent à la volonté ; sa spontanéité [3] n'en est qu'un autre aspect. Ce n'est pas seulement parce que la volonté peut par sa nature posséder une infinitude extensive, se diriger et se déterminer à vouloir une infinité d'objets différents, que Descartes lui donne une sorte de prépondé-

1. *Objectiones Tertiae*. Resp. XIII, vol. VII, p. 192 : Cum autem hic dicitur nos rebus clare perspectis volentes nolentes assentiri, idem est ac si diceretur nos bonum clare cognitum volentes nolentes appetere : verbum enim, nolentes, in talibus non habet locum, quia implicat nos idem velle et nolle.

2. *Principes*, § 32 : ...toutes les façons de penser que nous remarquons en nous, peuvent estre rapportées à deux generales, dont l'une consiste à appercevoir par l'entendement et l'autre à se determiner par la volonté. Ainsi sentir, imaginer, et mesmes concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons differentes d'appercevoir ; mais desirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter sont des façons differentes de vouloir.

3. Nous employons le terme de spontanéité, non pas pour désigner, comme on le fait quelquefois dans la littérature psychologique de nos jours, une activité inconsciente et pour ainsi dire aveugle (instinct, tendance, force vitale, etc.), mais au contraire, pour rendre le caractère de pleine possession de soi-même, d'autonomie, d'indépendance complète d'une action qui agit *sua sponte*, qui est la source et le fond de son être.

rance sur l'entendement. Cette infinitude extensive, cette possibilité de vouloir, avec une perfection égale dans l'acte de la volonté, les objets les plus différents, n'est que secondaire, n'est que dérivée et fondée elle-même sur un caractère plus profond et plus essentiel. L'infinitude de la volonté apparaît dans chacun de ses actes et ce n'est que cela qui nous permet de comprendre qu'il lui soit possible d'avoir un champ d'action illimité. La volonté est spontanéité, elle est un commencement absolu, une position de quelque chose d'absolument nouveau. La volonté se possède elle-même, ses actes sont en son propre pouvoir [1]. Elle est libre parce qu'elle est spontanée, parce que la spontanéité est la plus haute perfection imaginable, parce qu'un acte vraiment et réellement spontané est presque un acte créateur, parce que c'est dans la « surabondance de sa propre essence » [2] que l'âme trouve la force nécessaire à l'acte libre, à la détermination absolue de soi-même — et l'infini

1. Cf. S. Bonaventure, *In Sent.* II, disc. XXV, p. II, art unicus qu. 3. liberum arbitrium non solum est respectu actus contingentis verum etiam necessarii. — *Ibid.* Conclusio : necessitas *coactionis* repugnat libertati arbitrii, necessitas vero *immutabilitatis* non, pro eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc, ut possit velle ejus oppositum, sed quia omne quod vult, appetit ad sui ipsius imperium, quia sic vult aliquid, ut velit se velle illud; et ideo in actu volendi se ipsum movet et sibi dominatur, et pro tanto dicitur *liberum*, quamvis immutabiliter ordinetur ad unum. — *Ibidem*, qu. 5. — Voluntas hoc ipso libere vult, quia cum vult, vult se velle et se ipsam movet; sed impossibile est voluntatem aliquid velle per vim, quin illud velle sit a voluntate se ipsam movente, et quin voluntas velit se velle : ergo impossibile est liberum arbitrium cogi non solum ab aliquo creato, verum etiam nec a Deo. Cf., *ibid.* Conclusio : ... possit Deus auferre libertatem et *auferendo libertatem* superadjicere coactionem — Alio modo... *salva proprietati libertatis* et ejus natura... non solum est impossibile, sed etiam non intelligibile. — *Ibid.* liberum arbitrium... si aliquid vult, libere vult... voluntarie vult et se ipso movente vult.

2. C'est dans la « surabondance de l'essence », dans « l'amplitude » que Gibieuf voit l'essence de la liberté divine. On connait, depuis le livre classique de M. Gilson, auquel nous renvoyons une fois de plus, l'influence de Gibieuf sur la pensée de Descartes. Les termes de Gibieuf, qui s'adaptent si bien à la doctrine cartésienne, nous offrent une preuve intrinsèque de la similitude de leurs idées.

et l'absolu sont, nous le savons bien, synonymes pour Descartes.

L'intellect est par contre passif. Le rôle de l'entendement est de recevoir des impressions, de percevoir les idées, de connaître les vérités — et son action est d'autant plus parfaite, il remplit d'autant mieux son rôle qu'il est plus impersonnel, qu'il se supprime pour ainsi dire soi-même, qu'il ne fait pas apparaître son influence, car son influence, en introduisant dans les objets de la connaissance quelque chose qui n'y est point contenu, ne peut que la fausser, l'obscurcir, la rendre imparfaite. Le rôle de l'intelligence, de l'entendement est d'enregistrer ce qui est, de laisser les objets parler en quelque sorte leur propre langue, de servir de médium transparent — ou, si l'on veut nous permettre cette comparaison modernisée, de n'être qu'une plaque sensible enregistrant les impressions que viennent laisser les êtres existant sans elle, avant elle, et indépendamment d'elle. Tout ce qui est actif et personnel dans les actes de la pensée appartient à la volonté, tout ce qui est impersonnel et passif, à l'entendement ; les actes de la pensée cherchant et poursuivant la solution d'un problème, s'appliquant, faisant attention, sont des actes de la volonté — la compréhension claire et distincte de la solution est un acte passif de l'intelligence, car c'est la vérité elle-même, qui, par sa propre lumière, agit sur l'entendement, qui ne fait que la recevoir [1]. Les actes de la compréhension, les actes de l'entendement sont en quelque sorte dirigés du dehors au dedans, ont leur source dans les objets et leur terme dans l'âme qui, dans la connaissance, subit l'action des choses. Les actes de la volonté partent, par contre, de l'âme pour aboutir aux objets. L'âme est la source de ces actes ; l'entendement est réceptif et

1. *Lettre à Regius*, mai 1641. *Corresp.* CCXL, vol. III, p. 372 : « ubi ais : volitio vero et intellectio differunt tantum, ut diversi circa diversa objecta agendi modi, « mallem » : differunt tantum ut actio et passio ejusdem substantiae. Intellectio enim proprie mentis passio est et volitio ejus actio ».

passif ; la volonté est active et spontanée. Nous insistons sur ce caractère de spontanéité véritable parce qu'il est le plus caractéristique, le plus important, parce qu'il est le seul qui exprime l'indépendance et l'autonomie de l'esprit, parce qu'il est le seul qui permet de distinguer nettement les actes de la volonté de toute espèce de désir, de toute espèce d'inclination, de toute espèce de passion de l'âme. En effet, les passions proprement dites possèdent également une espèce d'activité ; l'âme est active en quelque sorte, se porte vers l'objet de son désir, mais cette activité n'est point *sua sponte*. L'âme est entraînée par son désir, elle ne se détermine pas elle-même ; elle ne possède pas sa passion, c'est elle qui en est possédée ; elle n'est pas la source de son action, elle est passive dans cette action même, et c'est pourquoi les passions de l'âme ne sont pas en son pouvoir comme les actes de sa volonté. L'âme ne commande pas à ses passions, elle les subit. Cette distinction est traditionnelle dans la scolastique [1], mais ce n'est que bien rarement qu'elle a été reconnue dans toute son importance, ce n'est que bien rarement que la spontanéité et l'autonomie ont servi à définir la volonté et la liberté — et c'est un mérite de Descartes d'en avoir bien saisi l'importance capitale. La doctrine traditionnelle et, pourrait-on dire, la psychologie moderne, tout en reconnaissant cette distinction, en méconnaissent l'importance et la nature [2].

Cette spontanéité essentielle, comparée à la passivité non moins essentielle de l'entendement, explique et implique la supériorité de la volonté sur l'intelligence. Cette dernière

1. Cf. S. Bonaventure, *In Sent.* II, dist. XXXIV, art. 1, qu. 2 : Voluntas est causa sui actus per modum efficientis et per modum libertatis. — I, dist. I, art. 2, qu. 1 : Voluntas sola est domina sui actus et se ipsam movens. — *Ibid.*, II, dist. XXV, p. 1, art. 1, qu. 1 : Voluntas habet dominium non solum respectu actionum exteriorum sed etiam respectu actus proprii.

2. Nous reviendrons encore sur cette question en comparant la doctrine cartésienne à celle de saint Thomas et de saint Augustin.

ne fait qu'enregistrer, percevoir et représenter les entités déjà constituées, déjà existantes et toutes faites — la volonté est par contre créatrice, c'est elle qui pose, crée, fait et constitue les entités de toute nature. L'intellect est, par conséquent, dans son existence aussi bien que dans son action, nécessairement subordonné à l'existence et à l'action de la volonté ; il ne peut être considéré comme source productrice et créatrice des entités autant idéelles que réelles.

Il est nécessaire que l'intellect, que l'entendement, même l'entendement divin (si l'entendement divin doit encore être considéré comme entendement, si ce mot, malgré toute l'impossibilité d'une prédication univoque, doit désigner en Dieu quelque chose de comparable et d'analogue à notre entendement à nous), trouve déjà constituées et toutes faites les entités qui peuvent devenir ses objets. Il est donc nécessaire que l'acte de la volonté divine précède — évidemment non pas dans le temps, mais dans l'éternité — tout acte de l'entendement divin ; il est, par conséquent, nécessaire que les vérités éternelles, les essences et leurs relations soient posées et créées par la volonté divine avant de pouvoir être conçues par l'entendement divin.

Une autre considération nous fait apparaître la doctrine cartésienne sous un point de vue un peu différent ; c'est le point de vue de la liberté, de l'indépendance foncière de la volonté opposée à la sujétion non moins essentielle de l'entendement [1]. L'intelligence est, selon Descartes, par sa fonction essentielle, réceptive et passive ; elle dépend par conséquent des objets : elle n'est donc nullement libre ; elle dépend des êtres et des essences qui sont indépendants vis

1. Descartes, *Lettre au P. Mesland*, 2 mai 1644, vol. IV, p. 113 : « Je ne mets autre difference entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontez qui soient des actions. »

à vis d'elle, lui sont donc par là même supérieurs. Elle est, pour tout dire, une fonction naturelle dans le sens strict du mot « nature »[1], soumise à la nécessité et d'autant plus parfaite en son action qu'elle est plus conforme à ce qui n'est pas elle, qu'elle se rend plus dépendante, plus assujettie à la nécessité. Elle ne peut, avons-nous dit, qu'enregistrer ce qui est ; par conséquent, si la volonté devait se conformer à l'entendement, la volonté ne serait plus libre, mais assujettie elle-même à une nécessité de la nature[2]. Si la volonté divine devait nécessairement choisir le meilleur, elle serait dans ce cas-là ; si l'exercice de la liberté était nécessaire-

1. Nous employons le terme « nature », qui n'est pas un terme cartésien, dans le sens que lui donne Duns Scot ; nous croyons qu'il rend d'une manière très exacte le sens de la pensée cartésienne et le rapprochement qu'il suggère avec la doctrine scotiste n'est, à notre avis, ni fortuit, ni injustifié. En effet, nous croyons à une parenté profonde, et même à une influence directe de Scot sur Descartes. Nous y reviendrons dans la suite.

2. *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630, vol. I, p. 145-146 : « les vérités mathematiques, lesquelles vous nommez eternelles, ont esté establies de Dieu et en dependent entierement aussy bien que tout le reste des creatures. C'est en effait parler de Dieu comme d'un Juppiter ou Saturne, et l'assujettir au Stix et aux destinées que de dire que ces verités sont independantes de luy. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier par tout, que c'est Dieu qui a establi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roy establist des lois en son Royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si nostre esprit se porte a la consyderer, et elles sont toutes mentibus nostris ingenitae, ainsy qu'un Roy imprimeroit ses lois dans le cœur de tous ses sujets... Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu encore que nous la connoissions. Mais cela mesme que nous la jugeons incomprehensible nous la fait estimer davantage ; ainsy qu'un Roy a plus de majesté lorsqu'il est moins familierement connu de ses sujets... On vous dira que si Dieu avoit establi ces verités, il les pourroit changer comme un Roy fait ses lois ; a quoy il faut repondre qu'ouy, si sa volonté peut changer. — Mais je les comprens comme eternelles et immuables. — Et moy je juge le mesme de Dieu. — Mais sa volonté est libre. — Ouy, mais sa puissance est incomprehensible ; et generalement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre ; car ce serait temérité de penser que nostre imagination a autant d'estendue que de puissance... Je seray bien ayse de sçavoir les objections qu'on pourra faire contre, et aussy que le monde s'accoustume a entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire. »

ment lié à un choix, si liberté ne devait point dire autre chose que libre arbitre (dans le sens exact du terme) — elle serait liée non pas même par l'entendement, mais par les choses qui déterminent l'entendement lui-même, par la nature et les natures. Dieu ne serait plus libre, ne serait plus créateur, ne serait plus l'être suprême et parfait, et, pour tout dire, ne serait plus Dieu ; par conséquent il ne serait plus du tout.

La volonté divine est donc nécessairement indépendante et libre de toute influence de l'entendement divin ; toutefois il ne faut pas songer à une indifférence analogue à l'indifférence possible dans la volonté humaine[1]. L'entendement divin ne présente pas à la volonté divine les possibles, les vérités et les êtres en tant que possibles et déjà constitués dans leur essence, doués de leurs perfections essentielles, la volonté divine ne se borne pas seulement à faire un choix purement arbitraire entre ces possibles déjà constitués en tant que possibles — ceci serait une conception bien trop primitive, trop anthropomorphiste. Bien que nous la trouvions quelquefois chez Descartes, ainsi dans les *Principes*, elle ne nous semble pas conforme à sa propre pensée. La volonté divine est la source des possibles dans leur possibilité aussi bien que des êtres dans leur existence ; c'est elle qui rend les possibles possibles, c'est elle qui les fait représentables et pensables par l'entendement. Avant

1. *Respons. sextae*, 6, vol. VII, p. 431-433 : ... ita summa indifferentia in Deo summum est ejus omnipotentiae argumentum. Sed quantum ad hominem, cum naturam omnis boni et veri jam a Deo determinatam inveniat, nec in aliud ejus voluntas ferri possit, evidens est ipsum eo libentius ac proinde etiam liberius bonum et verum amplecti, quo illud clarius videt, nusquamque esse indifferentem nisi quando quidnam sit melius aut verius ignorat, vel certe quando tam perspicue non videt, quin de eo possit dubitare. Atque ita longe alia indifferentia humanae libertati convenit quam divinae. Neque hic refert quod essentiae rerum dicantur esse indivisibiles : nam primo nulla essentia potest univoce Deo et creaturae convenire, ac denique non pertinet ad essentiam humanae libertatis, cum non modo simus, quando ignorantia recti nos reddit indifferentes, sed maxime et etiam quando clara perceptio ad aliquid prosequendum impellit.

cet acte primordial de la volonté divine, les possibles ne sont d'aucune façon, ne sont même point possibles, et l'entendement est, par conséquent, absolument vide et sans objet [1]; la pensée commence par un acte de volonté, l'entendement suit et, réceptivement et passivement, enregistre, comprend et connaît. Non seulement la volonté divine était, pour ainsi dire, nécessairement obligée de rester indifférente puisqu'elle ne pouvait trouver quelque chose qui lui soit supérieur et qui puisse la déterminer ou la limiter, mais encore la détermination elle-même n'est devenue possible qu'*après* cet acte primordial de la volonté divine, et le choix même le choix du « libre arbitre ») n'a pu s'exercer que lorsque les objets et les possibilités, sur lesquels il pouvait porter, avaient été déjà posés par l'acte libre de la volonté créatrice.

Les vérités éternelles sont créées par Dieu, dit Descartes [2];

1. *Lettre à Mersenne*, 27 mai 1638. *Corresp.* CXXIII, 2, vol. II, p. 138... mesme que ces veritez qu'on nomme eternelles, etc. comme que totum est majus sua parte, etc., ne seroient point veritez, si Dieu ne l'avoit ainsi estably, ce que je croy vous avoir desia autresfois écrit.

2. *Lettre à Mersenne*, 27 *mai* 1630, vol. I, p. 151-153. Vous me demandez in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates. Je vous répons que c'est in eodem genere causae qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire ut efficiens et totalis causa. Car il est certain qu'il est aussi bien Autheur de l'essence comme de l'existence des creatures : or cette essence n'est autre chose que ces veritez eternelles, lesquelles je ne conçoy point emaner de Dieu, comme les rayons du Soleil ; mais je sçay que Dieu est Autheur de toutes choses, et que ces veritez sont quelque chose et par consequent qu'il en est Autheur. Je dis que je le sçay et non pas que je le conçoy ny que je le comprens ; car on peut sçavoir que Dieu est infiny et tout-puissant, encore que nostre ame estant finie ne le puisse comprendre ny concevoir... car comprendre, c'est embrasser de la pensée ; mais pour sçavoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. Vous demandez aussi qui a necessité Dieu à créer ces veritez, et je dis qu'il a esté aussi libre de faire qu'il ne fust pas vray que toutes les lignes tirées du centre à la circonference fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces veritez ne sont pas plus necessairement conjointes à son essence que les autres creatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que, ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit, ou bien si vous n'attribuez le mot creavit qu'à l'exis-

ce n'est pas parce qu'il a été bon de créer le monde dans le temps qu'il l'a créé ainsi, mais au contraire, parce qu'il l'a créé à un moment déterminé qu'il est bon maintenant qu'il soit ainsi : Dieu a voulu que $2 + 3 = 5$, et ainsi il est vrai maintenant que $2 + 3 = 5$, mais non inversement [1]. C'est librement et souverainement que Dieu établit les lois de son royaume [2]. Cela semble nous mener directement à un relativisme extrême — et l'immutabilité de la volonté divine serait, croyons-nous, une garantie bien faible : elle serait absolument insuffisante, si nous voulions nous représenter l'action de la volonté divine comme une décision arbitraire. Mais ce n'est pas ainsi que se la représente Descartes. Ce n'est pas pour rendre les vérités et les perfections relatives et instables qu'il a imaginé sa théorie — c'est, au contraire, parce qu'il y voit le seul moyen de sauvegarder leur valeur objective et absolue et de la concilier avec l'infinie perfection et l'infinie puissance et liberté de Dieu. Dieu ne peut pas trouver les essences et les perfections déjà constituées indépendamment de son action créatrice. Il faut pour Descartes éviter toute assertion qui pourrait impliquer une limitation, une imperfection en Dieu — car ce n'est qu'en posant un Dieu absolument parfait à la base de tout, que nous pouvons être assurés de la valeur objective de nos conceptions. Il ne faut pas se représenter Dieu posant d'abord les essences, le 2 et le 3, le triangle et l'angle et décrétant ensuite telle ou telle autre vérité sur le triangle ou sur les nombres. N'oublions pas que pour Descartes les relations sont elles-mêmes des essences, des « natures vraies et immuables », que ces natures et ces essences se confondent elles-mêmes, en dernière analyse,

tence des choses illas disposuit et fecit. Car c'est en Dieu une mesme chose de vouloir, de entendre et de creer sans que l'un precede l'autre, ne quidem ratione.

1. Cf. *Reponse pour Arnauld*, 29 juillet 1648. *Corresp.* DXXV, vol. V, p. 223.

2. Cf. *Resp. Sextae, 8*, vol. VII, p. 430-436.

avec les vérités éternelles. Dire que Dieu aurait pu faire que la somme de 2 et 3 ne serait pas égale à 5, revient à dire qu'il aurait pu ne pas créer ces essences, aurait pu en créer d'autres et établir d'autres relations intrinsèques que celles qu'il a établies. Il le pourrait parce que cela ne serait nullement incompatible avec sa perfection infinie — car, nous le savons bien, Descartes n'admet pas que Dieu soit capable de produire le mal, de porter atteinte à sa propre perfection. Cette conviction est la base implicite de toute la philosophie cartésienne, elle est au surplus, comme nous l'avons déjà dit, explicitement reconnue par Descartes.

Tout autre est le cas de la volonté humaine ; elle n'est pas créatrice, et, bien qu'infinie en elle-même, elle n'est pas la volonté d'un être infini ; elle est infinie et parfaite par *sa* nature et non par *la nôtre* ; ce n'est pas notre nature à nous en tant que celle d'un être imparfait, borné et fini qu'elle exprime, elle manifeste bien davantage l'essence infinie de Dieu. La volonté humaine trouve les essences et les êtres déjà tout faits, déjà complètement constitués par Dieu. Elle n'a pas besoin de les créer — d'ailleurs, elle ne le pourrait pas ; son entendement les lui présente ; elle les veut, elle se détermine elle-même — non point en subissant un attrait invincible, non point en suivant les lois d'une action de la nature, non pas en se soumettant ou en obéissant aux ordres et aux perceptions de l'entendement. C'est elle au contraire qui ordonne, c'est elle qui décide et se décide — mais elle ne se décide pas, pour ainsi dire, dans le vide. Elle doit prendre position vis-à-vis des êtres et des essences créées par la volonté divine, et il est évident que sa propre perfection exige que ses actes soient en conformité aussi grande que possible avec les actes et les décisions de Dieu.

La volonté n'est pas une puissance aveugle, la liberté n'est pas l'arbitraire[1]. La volonté poursuit nécessairement

1. *Meditationes*, *IV*, vol. VII, p. 60... lumine naturali manifestum est perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem.

le bien et le vrai — la volonté créée se conforme et suit les voies de la volonté divine ; elle est d'autant plus libre qu'elle est plus conforme à sa propre nature ; elle est d'autant plus libre qu'elle agit avec connaissance ; elle se décide et se détermine d'autant plus spontanément qu'elle reconnait mieux le bien et le vrai, elle est d'autant plus libre qu'elle hésite moins, elle est d'autant plus parfaite qu'elle est moins incertaine dans ces décisions et, dans le cas limite, dans le cas réalisant la perfection extrême où l'âme reconnait sa voie avec toute la clarté possible — la volonté n'hésite pas, ne choisit pas, mais se porte nécessairement vers le bien et le vrai que lui présente son entendement[1].

Pourtant, comment concilier la liberté de la volonté avec la nécessité de son action? Comment admettre que la volonté, libre par son essence, puisse cependant nécessairement accomplir des actes déterminés par l'entendement? Comment sauvegarder l'autonomie de la volonté, si, nécessairement, elle doit se conformer aux perceptions claires et distinctes de l'entendement? Ne retombons-nous point dans le règne de la nécessité pure, la nécessité et la liberté ne sont-elles point incompatibles et contradictoires?

Il semble qu'il y ait deux voies pour échapper à cette contradiction apparente. L'une nous est donnée par une distinction extrêmement importante faite par Descartes dans sa lettre au P. Mesland[2] du 15 mai 1648 ; l'autre, plus

1. *Meditationes*, *IV*, vol. VII, p. 58 : « Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quamdam, testatur ; nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem ; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem ».

2. Nous ne pouvons admettre avec M. Gilson que Descartes ait, dans ses lettres au P. Mesland, ainsi que dans les *Principes*, sciemment modifié sa doctrine pour la rapprocher de celle des Jésuites. Il en a tout au plus arrondi certains angles. N'oublions pas qu'Arnaud avait déjà trouvé du pélagianisme dans les *Méditations* aussi bien que dans les lettres de Descartes.

générale et plus profonde, nous est fournie par le principe de perfection, par les considérations théologiques qui sont, en dernière analyse, à la base de toutes les théories philosophiques de Descartes.

La nécessité de la volonté n'est point une nécessité métaphysique, c'est-à-dire n'est pas une nécessité de la nature, mais une nécessité morale. *Métaphysiquement* parlant, il y a toujours une possibilité, au moins une possibilité logique qu'un acte déterminé de la volonté ne s'accomplisse point, mais, dans certains cas, c'est impossible *moralement*. La nécessité de la volonté n'est pas une nécessité extérieure, une nécessité que la volonté subirait, qui lui serait imposée. La volonté n'est pas nécessitée, n'est pas soumise à quelque chose qui lui soit étranger. La nécessité dont il s'agit n'est autre chose que la liberté elle-même. Ce n'est même pas une nécessité *librement acceptée* : ce n'est en quelque sorte que l'expression la plus parfaite et la plus complète de la spontanéité et de l'indépendance de la volonté. La liberté n'est nullement atteinte, puisque la volonté agit *sua sponte*, de son propre fonds et par sa propre essence. Elle se porte nécessairement vers le bien, mais la nécessité dont il s'agit ici a son fondement en elle-même : c'est elle-même qui se porte librement et spontanément vers le bien lorsque tous les obstacles qui auraient pu entraver son action autonome sont supprimés : elle est nécessairement libre lorsqu'elle est libérée de tous ses liens. Disons-le encore une fois — la liberté n'est pas l'arbitraire, elle est la liberté de la perfection. Étant une perfection elle-même, une puissance positive [1], elle atteint son degré parfait lorsqu'elle se porte vers une perfection [2]. Cette distinction entre la nécessité

1. *Lettre au P. Mesland*, 2 mai 1644, vol. IV, p. 117 : « Pour les animaux sans raison, il est evident qu'ils ne sont pas libres, à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer; mais c'est en eux une pure negation, de n'estre pas forcez ny contraints ».

2. Cf. Duns Scot. *Quaest. quodlibetales*, qu. XVI, n. 3 : Actio circa finem ultimum Deum est actio perfectissima et in tali actione libertas in

de la liberté et la nécessité de la nature, nettement établie dans la théologie et la psychologie scolastiques [1], malheureusement oubliée depuis — ce qui, à notre avis, avait causé une confusion déplorable dans toutes les discussions modernes sur la liberté de la volonté — correspond à peu près à la distinction entre les motifs et les causes d'une action [2]. Les causes agissent, déterminent, nécessitent ; elles appartiennent à la nature. Les motifs n'agissent pas et ne peuvent pas agir ; bien souvent ils ne sont même pas réels. Les motifs d'une action sont ses raisons qui permettent à la volonté de se déterminer elle-même. Les causes détruisent la liberté — les motifs la laissent tout entière. L'action non motivée n'est nullement synonyme d'action libre [3], au contraire, ce n'est que chez Dieu que le non-motivé et le libre coïncident. La volonté n'est pas une puissance aveugle — elle agit avec d'autant plus de force, de spontanéité, de liberté pour tout dire que son action est mieux motivée [4]. L'indifférence, le cas où l'âme ne sait pas

agendo est perfectionis. Igitur necessitas in ea non tollit, sed magis ponit illud, quod est perfectionis cuius modi est libertas... ipsa libertas potest stare cum conditione perfecta possibili in operando. Talis conditio est necessitas...

1. Cf. *Reportata Parisiensia*, I dist. X, qu. 3, n. 4 : « Nec istae conditiones actionis, necessitas vel contingentia, sunt differentiae essentiales activi principii sed accidentales, non convertibiles cum principio activo naturali nec in libero... sicut non est alia causa, quare voluntas vult sic necessario vel contingenter, nisi quia voluntas est voluntas, ita non est alia causa quare voluntas vult sic necessario vel contingenter, nisi quia voluntas est voluntas. Nam haec est immediate — voluntas vult.

2. Cf. l'important article de A. Pfænder : *Motive und Motivation* dans les *Munchener Abhandlungen zur Philosophie*, Leipzig, 1911, où cette distinction importante fut, pour la première fois depuis le moyen âge, présentée avec toute l'exactitude nécessaire.

3. Cf. *Reportata Paris.* I, dist X, qu. 3, n. 3 : necessitas agendi stat cum libertate voluntatis... necessitas non repugnabit libertati voluntatis in comparatione ad eandem productionem amoris.

4. Cf. Duns Scot, *Quodlibet*, qu. XVI, n. 9 : Confirmatur illud, quia non est eadem divisio in principium naturale et liberum et in principium necessario activum et contingenter. Aliquod enim naturale potest contingenter agere, quia potest impediri. Igitur pari ratione possibile est aliquod liberum stante libertate necessario agere.

où elle doit se porter, ne connaît pas le chemin qu'elle doit suivre, ne sait pas ce qu'elle veut, est le degré le plus bas de la liberté, le degré où — moralement parlant — la liberté n'est plus. L'âme est, dans son indécision, dans son incertitude, incapable de se déterminer elle-même, incapable de faire usage de sa liberté. L'absence des motifs la laisse dans le domaine de la nature, sous la domination des causes. L'action motivée échappe, par contre, à l'enchaînement des causes de la nature : l'âme fait d'autant plus d'usage de sa liberté qu'elle agit elle-même et d'elle même, qu'elle est plus consciente dans son action. Elle a d'autant plus de force qu'elle peut agir par des motifs clairs et évidents, qu'elle est plus sûre d'elle-même. Elle est, par conséquent, d'autant plus libre que la nécessité morale, la nécessité de la liberté, de la spontanéité remplace la nécessité de la nature [1]. La perception claire et distincte ne *produit* pas l'acte de la volonté, elle n'en est pas la cause directe et agissante. La cause de l'acte, ou plutôt sa source, c'est la volonté elle-même [2], et la clarté de l'entendement ne fait que déclancher son acte, ou, pour être plus exact, ne fait que réaliser les conditions dans lesquelles la volonté peut agir en sa souveraine et absolue liberté, libérée de toute entrave, de tout ce qui pourrait empêcher et fausser son exercice.

Le principe de perfection nous conduit à une solution analogue. La volonté, étant une perfection, atteint, comme nous l'avons déjà dit, son plus haut degré en se dirigeant vers le bien, en réalisant en même temps la perfection formelle — agissant avec une liberté souveraine — et la perfection matérielle — ayant pour but le bien absolu. La volonté atteint sa perfection lorsqu'elle se détermine selon

1. Cf. S. Bonaventure, *In Sent.*, I, dist. XLI, art. 1, qu. 2, concl. : « voluntas potest habere rationem, ex qua dicatur congruenter operari sed non causam, sive rationem causalem, cum sit causa causarum ».

2. Cf. S. Bonaventure, *In Sent*, I, dist. XLV, art. 1, qu. 2 : « voluntas non habet rationem tamquam diversam a se, sed idem re ».

les décrets éternels de Dieu, lorsqu'elle poursuit les buts que Dieu a posés à toute volonté, en en faisant les objets de la sienne, lorsque par là même son acte s'identifie en quelque sorte à l'acte de la volonté divine. Elle ne peut pas entrer en conflit avec un acte parfait de l'entendement — une autre perfection de l'âme — puisque nécessairement toutes les perfections sont compatibles entre elles [1]; il n'est donc point possible qu'un acte parfait, c'est-à-dire parfaitement libre et autonome de la volonté, tende vers quelque chose que l'entendement, avec toute la perfection dont il est capable, connaîtrait être faux ou mauvais. Il n'est pas possible que la volonté refuse de donner son assentiment à une perception absolument claire et distincte et cela pour la bonne raison que c'est de Dieu que nous vient cette perception claire et distincte, comme c'est de Dieu que nous vient la liberté. La lumière naturelle, dans laquelle nous voyons les vérités éternelles [2], n'est pour Descartes, comme pour la scolastique, qu'un reflet de la lumière divine. La connaisance parfaite, la connaissance intuitive est une illumination de l'esprit par la lumière divine [3]; l'acte libre qui synthétise la perfection de l'entendement et la perfection de la volonté ne peut être qu'un accord de ces deux facultés, un accord où se reflète encore une fois la perfection absolue de Dieu, dans l'infinie essence duquel se confon-

1. Cf. Duns Scot, *Opus Ox.* prol. qu. IV, n. 31 : « Sicut universaliter libertas stat cum apprehensione praevia, ita summa libertas stat cum summa apprehensione praevia» .

2 Descartes, *Regulae ad directionem ingenii III*, vol. X, p. 368. Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis judicium fallax ; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo quod intelligimus nullo prorsus dubitatio reliquatur ; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus. Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminare tribus lineis tantum, globum unica superficie et similia.

3. Cf. St. Thomas, *De spirit. creaturis*, X. art. 17; Espinas, *L'idée initiale*, p. 269, 270, note.

dent la volonté et l'entendement, se compénètrent en une unité invisible, dont l'acte libre est une image nécessairement incomplète et finie.

Nous devons maintenant, avant de passer à l'examen des sources de la doctrine cartésienne de Dieu, étudier la notion de la simplicité divine. M. Gilson a bien montré l'importance de cette doctrine ainsi que de ses rapports avec la doctrine de l'infinité ; il en a indiqué les sources néo-platoniciennes. Nous n'aurons pas grand chose à ajouter à son exposé. La doctrine de la simplicité divine est traditionnelle dans la philosophie médiévale. Depuis Saint Augustin et jusqu'à Suarez, il n'y a personne qui ne la défende. Il est vrai que cette affirmation n'empêche pas les théologiens de distinguer dans l'infinie simplicité de Dieu certains côtés, certaines qualités, certains attributs. Sans doute tout est un et unique en Dieu : tous ses attributs sont au fond identiques, sa sagesse n'est pas différente de sa bonté, sa bonté de sa sagesse — ce ne sont pas des qualités distinctes et séparées, des attributs indépendants assemblés dans l'unité de sa substance. Dieu n'a pas d'attributs et chacune de ses qualités est son essence même — les distinctions que fait la théologie ne sont pourtant pas de simples points de vue purement subjectifs et artificiels ; ce ne sont pas seulement des *distinctiones rationis ratiocinantis*, ces distinctions ont bien un *fundamentum in re*. Ceci s'applique, à notre avis, à tous les théologiens sans exception, à St Thomas aussi bien qu'à Duns Scot, à St Augustin aussi bien qu'à Descartes. Ce dernier affirme il est vrai, à maintes reprises, l'absolue et infinie simplicité de l'essence divine. Il se refuse à reconnaître les distinctions de la raison qu'y introduit la théologie ; il se refuse à séparer en Dieu l'entendement et la volonté. Cependant, nous ne devons point prendre ces affirmations à la lettre — cette identité foncière n'empêche point Descartes de distinguer lui-même la sagesse divine de son omni-puissance, son entendement de sa volonté. Ce n'est point pour lui une

simple distinction de raison raisonnante — toute sa polémique contre l'intellectualisme thomiste deviendrait incompréhensible si nous admettions que pour Descartes, la volonté et l'entendement divins ne sont qu'une seule et même chose. Il serait, dans ce cas-là, parfaitement équivalent de dire que c'est la volonté divine qui est la source des vérités éternelles, ou, au contraire, que c'est son entendement. Dieu n'aurait pas besoin de poser et de décréter les vérités; il n'aurait qu'à les penser, elles seraient voulues par là-même. On ne pourrait comprendre la doctrine de la possibilité des contradictoires si l'on ne tenait compte de la différence profonde qui existe pour Descartes entre la volonté et l'entendement, aussi bien humain que divin. Cette identité dernière n'empêche pas la prépondérance dans la conception cartésienne de la volonté sur l'entendement aussi bien dans l'homme que dans Dieu. Nous pouvons bien poser A = B, entendement identique à volonté, ceci n'empêche nullement que nous envisagions de préférence l'une ou l'autre partie de cette équation. Nous pouvons toujours envisager l'un de ces membres comme premier et fondamental ; nous pouvons, malgré l'identité dernière de l'intelligence et de la volonté divines, voir en Dieu surtout l'intelligence — ou surtout la volonté ; faire de la volonté en quelque sorte un dérivé de l'entendement ou vice-versa, expliquer l'entendement par la volonté ou la volonté par l'entendement.

Il faut aussi ne jamais perdre de vue que toutes les doctrines scolastiques, malgré l'affirmation de l'incommensurabilité de Dieu et de l'homme, de l'impossibilité de la prédication univoque, maintiennent quand même le principe d'analogie — et nous avons vu que Descartes ne fait pas exception. Il faut toujours éclairer les conceptions scolastiques sur l'essence divine par le principe d'analogie, la doctrine de la simplicité non moins que les autres. C'est dans son âme que St Augustin trouve l'exemple de cette identification et compénétration des qualités différen-

tes[1] qui lui servira de base et d'exemple pour l'explication de la simplicité divine. C'est la doctrine augustinienne que suit Descartes — comme il suit celle de Duns Scot — car, malgré l'apparence contraire, Duns Scot est ici bien plus près de Descartes que ne l'est St Thomas. Nous retrouverons la doctrine de la simplicité en examinant les démonstrations de l'existence de Dieu où elle joue un rôle assez important.

Il nous reste encore à envisager le problème le plus difficile de la théodicée cartésienne, celui de l'erreur et de la certitude. Descartes accepte telle quelle la doctrine traditionnelle de la scolastique sur l'imperfection et le défaut. L'erreur n'est pas pour lui seulement un manque de connaissance, une simple négation, une absence, mais un véritable défaut, une imperfection positive, une absence de quelque chose qui aurait dû être présent. L'homme qui ignore quelque chose ne peut pas se plaindre ni accuser son créateur : il lui manque une connaissance et c'est certainement une imperfection, mais seulement au sens négatif du mot ; il ne sait pas, mais l'être fini est par sa nature même condamné à avoir un entendement et une connaissance limitée[2] ; il ne peut prétendre à l'omniscience. L'erreur est bien plus que cela ; l'erreur est un mal, un défaut positif et l'homme qui a reçu de Dieu la faculté de penser et de connaître a, en quelque sorte, le droit de connaître la vérité. S'il se trompe, ou plutôt, si son entendement le trompe, c'est un tort qui lui a été fait par son créateur. Comment concilier l'imperfection, l'erreur, avec la bonté et l'absolue perfection divines[3] ? La position de Descartes était bien plus difficile encore que celle de la scolastique traditionnelle : n'admet-

1. Cf. St. Augustin, *Confessiones*, XIII, c. 17. Dico autem haec tria : esse, nosse, velle. Sum enim et novi et volo : sum sciens et volens ; et scio esse me, et velle : et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat qui potest.

2. Cf. *Meditationes*, *IV*, vol. VII, p. 60 : « est de ratione intellectus finiti ut multa non intelligat et de ratione intellectus creati ut sit finitus ».

3. Cf. *Meditationes*, *IV*, vol. VII, p. 55.

tant point que les possibles soient indépendants de Dieu, posant à la base de son système la perfection absolue de l'essence divine, la liberté et l'universalité de son action créatrice, identifiant le bien avec la volonté de Dieu, il ne pouvait se contenter des solutions traditionnelles [1]. Il n'y avait que deux voies qui s'ouvraient devant lui — ou bien déclarer que, puisque Dieu veut que nous nous trompions, que nous errions, que nous péchions, c'est bien de se tromper, de pécher, d'errer, que nous nous trompons justement en attribuant une valeur intrinsèque aux actes et aux êtres en eux-mêmes, indépendamment de la volonté divine — et ceci serait la seule réponse possible, si la théorie de Descartes était réellement celle d'un indéterminisme, d'un relativisme divins — ou bien, s'il ne pouvait admettre cette solution par trop absurde, qui le plongerait dans l'abîme du scepticisme absolu, qui pervertirait les notions mêmes de l'erreur et du péché, de la perfection et du mal, et le mènerait dans une voie sans issue, il fallait tenter de décharger Dieu de toute responsabilité [2] et montrer la source de l'imperfection dans la perfection même, sans que pourtant elle en soit entachée. Le problème n'était pas nouveau — c'était, traduit en termes philosophiques, en termes de la théorie de la connaissance, le problème fondamental du péché et du

1. Il les emploie quand même et, sans d'ailleurs y insister outre mesure, il apporte comme raison de l'imperfection de l'homme la considération de la totalité du monde, considération qu'il n'a pas le droit d'invoquer, puisqu'il ne sait pas encore que le monde existe, considération en outre parfaitement illégitime de son point de vue. Il semble que le problème le préoccupe à tel point qu'aucune solution, aucune aide, si faibles qu'elles soient, ne lui paraissent méprisables. Cf. *Meditationes IV*, vol. VII, p. 61 : « non... possum negare quin major quodammodo perfectio sit in tota rerum universitate, quod quaedam ejus partes ab errore immunes non sint, aliae vero sint, quam si omnes plane similes essent... ». *Lettre à Mersenne*, 27 mai 1630, *Corresp.* XXII *bis*, vol. I, p. 154 : « ...Dieu mène tout à sa perfection, c'est-à-dire : tout *collective* et non pas chaque chose en particulier ; car cela mesme que les choses particulières périssent et que d'autres renaissent en leur place, c'est une des principales perfections de l'univers ».

2. Cf. *Resp. Secundae*, vol. VII, p. 112, 114.

mal [1]. L'identification ou du moins l'analogie entre l'erreur morale et l'erreur intellectuelle [2] n'était pas non plus quelque chose de nouveau [3]. Descartes, pour résoudre son problème, n'a eu qu'à appliquer à la connaissance ou plutôt à l'erreur les données de l'analyse scolastique du problème du péché. L'erreur est en effet un mal, une imperfection, un défaut — comme telle, elle ne peut avoir sa source en Dieu. L'erreur n'est point faite et produite par Dieu, elle est produite par l'homme, et c'est l'homme lui-même qui est la source du mal et du péché [4].

L'erreur doit avoir la même source que le péché, c'est-à-dire la volonté, la liberté humaine ou plutôt son mauvais emploi. Il ne suffit point de dire que nous nous trompons parce que nous le voulons bien, il faut montrer d'abord que c'est réellement nous-mêmes qui sommes la cause et la source unique et suffisante de l'erreur ; que ce ne sont pas les sens, ni même notre entendement qui nous trompent [5] ; que, étant produits par Dieu et agissant ou plutôt pâtissant selon les lois qu'il leur a assignées, selon leur nature et comme

1. Cf. Saint Augustin, *Confessiones*, VII, 57.

2. Cf. *Discours*, vol. VII, p. 28.

3. « Omnis peccans est ignorans ». Cf. *Object. quartae*, VII, p. 167-168, et *Lettre à Mersenne*, 17 avril 1637. *Corresp.* LXXIII *bis* vol. I, p. 366 : « Vous repetez ce que j'ai dit, *qu'il suffit de bien juger pour bien faire*; et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'ecole est que *voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu*, d'ou vient ce mot : *omnis peccans est ignorans* : en sorte que si jamais l'entendement ne representoit rien à la volonté comme bien, qui ne le fust, elle ne pourroit manquer en son election. Mais il lui represente souvent diverses choses en même temps, d'ou vient le mot *video meliora proboque*, qui n'est que pour les sujets faibles..... »

4. Cf. Saint Augustin, *Enchiridion*, XV : « Ex bona hominis natura oriri voluntas et bona potest et mala ; nec fuit prorsus unde primitus oriretur voluntas mala nisi ex angeli et hominis natura bona ». Cf. *Confessiones*, VII, 57 ; *Discours sur la methode*, VI, p. 28.

5. *Principes*, I, § 43 : « ... Dieu n'estant point trompeur, la faculté de connoistre qu'il nous a donnee ne sçauroit faillir, ny mesme la faculté de vouloir lors que nous ne l'estendons point au delà de ce que nous connoissons ».

des forces de la nature, ils sont aussi parfaits qu'il leur est possible de l'être, qu'ils ne sont pas entachés par une fausseté essentielle qui, dans ces conditions-là serait une perversion, imputable comme telle à Dieu; que, bien que passifs, imparfaits et bornés, plus exactement en raison de cette passivité et imperfection même, le sens et l'entendement ne sont et ne peuvent pas être une source de l'erreur. Ce n'est que là où l'homme est vraiment actif et spontané, où Dieu dans sa bonté infinie lui donne la plus haute perfection imaginable, la plus complète similitude avec soi-même que, par un paradoxe fréquent dans la pensée cartésienne, nous trouvons la source de l'imperfection et de l'erreur. C'est dans la volonté humaine, dans sa liberté que sont les racines du mal et de l'erreur. Cela ne suffit pas. Il faut encore que l'erreur ne soit pas fatalement imposée à notre volonté, que nous trompant librement, nous ayons également la possibilité de *ne pas nous tromper*, d'éviter l'erreur [1], de connaître et d'affirmer la vérité. Non seulement nos facultés connaissantes, notre entendement et nos sens doivent être tels qu'il leur soit possible de connaître la vérité, mais encore, il nous doit être possible de la reconnaître comme telle, et notre volonté, qui par un mauvais usage de sa liberté nous induit en erreur, doit être capable d'en faire un bon usage, de ne donner son assentiment qu'au vrai, et de le lui donner réellement — la puissance la plus parfaite de l'homme doit être capable d'un acte et d'un usage parfaits; la perfection de la volonté doit pouvoir coïncider avec la perfection de l'entendement.

Nous avons déjà analysé ce problème d'une manière plus générale et d'un autre point de vue — nous allons voir comment, sur ces mêmes données, par une nouvelle application du principe de perfection, Descartes arrive à formuler sa théorie du jugement, sa théorie de la connaissance. Nous voyons encore une fois que, pour comprendre

1. Cf. *Principes*, I, § 6.

l'architecture intrinsèque du système cartésien, il faut nécessairement partir de Dieu — et aboutir à Dieu. Nous croyons nécessaire d'esquisser une analyse détaillée, bien que brève au possible, de la théorie du jugement de Descartes, parce qu'elle nous donnera quelques indications précises sur les sources de sa pensée, qui viendront renforcer et corroborer les indications que nous trouverons ailleurs.

Malgré la place très importante qu'elle occupe dans le système cartésien, la théorie du jugement n'est rien moins que claire : la terminologie de Descartes est vague, l'exposition fragmentaire : l'orientation du problème sur l'erreur, et non sur la connaissance, rend l'interprétation extrêmement difficile. Il nous semble que ce n'est qu'en tenant compte des préoccupations théologiques de Descartes que l'on peut arriver à en démêler le sens exact. Ce que Descartes nous dit sur le jugement se borne en somme à fort peu de chose [1] : en faisant le tour de nos idées nous pouvons les partager en deux grandes classes, les idées proprement dites qui sont comme les images des choses, comme les impressions des choses sur notre âme, et les actions de l'âme par lesquelles l'âme veut, croit, affirme et nie ; l'erreur ne peut avoir lieu dans nos idées ; les idées ne peuvent être fausses — sauf dans le sens dérivé de pouvoir servir de base aux jugements faux. Les volontés, les volitions proprement dites ne peuvent non plus être dénommées fausses, car bien que ce que nous voulons soit faux, il n'en est pas moins vrai que nous le voulons [2]. Ce n'est que

1. Cf. *Meditationes, III*, vol. VII, p. 37 : Quaedam ex his cogitationibus tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen. . Aliae vero alias quasdam praeterea formas habent : ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidam aliquam rem ut subiectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector ; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur.

2. Cf. *Meditationes III*, vol. VII, p. 37 : Nulla etiam in ipsa voluntate vel affectibus falsitas est timenda ; nam quamvis prava, quamvis etiam ea quae

dans le jugement, dans l'affirmation et dans la négation que l'erreur peut avoir lieu. Tant que nous nous bornons à nous représenter purement et simplement une chose quelconque, que ce soit une chose réelle ou inexistante, que ce soit une chimère ou un cheval ailé, nous ne nous trompons pas tant que nous n'affirmons pas que cet objet existe, ou du moins tant que nous ne le croyons pas. L'intellect qui ne fait que nous présenter les idées [1], n'est pas la source de l'erreur, ce n'est que lorsque nous donnons notre assentiment à ces idées ou à ces complexions d'idées, à telle ou telle autre proposition que nous pouvons nous tromper — et c'est justement cette action de croire, de donner son assentiment, d'affirmer ou de nier que nous appelons juger [2] ; nous nous trompons chaque fois que nous jugeons mal, c'est-à-dire chaque fois que nous donnons notre assentiment, notre croyance aux idées et aux complexions d'idées qui ne nous sont pas clairement et distinctement données. En effet, la volonté étant libre, peut donner son assentiment à toute idée que l'entendement lui présente : ellle ne peut le refuser à l'évidence, mais peut, par contre « juger » et se porter à croire les choses qui ne le sont nullement. Descartes semble s'éloigner nettement de la tradition ; car, bien que ce soit une doctrine traditionnelle que les idées en elles-mêmes ne contiennent pas d'erreur, bien que la scolastique tout entière ait été d'accord pour assigner la vérité ou la fausseté au jugement seul [3], elle était d'un

nusquam sunt possim optare, non tamen ideo non verum est illa me optare... sola supersunt judicia in quibus mihi cavendum est ne fallar.

1. Cf. ***Medit. IV***, vol. VII, p. 56.

2. *Notae in progr. quaedam*, vol. VIII, 2, p. 363... illud quod vocavit *intellectum* dividit Regius in *perceptionem* et *judicium*, qua in re a me dissentit. Ego enim, cum viderem praeter perceptionem, quae praerequiritur ut judicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam judicii constituendam, nobisque saepe esse liberum ut cohibeamus assensionem, etiamsi rem percipiamus ; ipsum actum judicandi, qui non nisi in assensu, hoc est in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis.

3. St Augustin, *De Trinitate* XI, 5, 8. Sed quia praevalet animus, non solum oblita, verum etiam non sensa nec experta contingere, ea, quae non

autre côté unanime à considérer le jugement — soit comme une simple composition d'idées, soit comme un acte *sui generis* — comme un acte de l'entendement [1]. Descartes, au contraire le considère comme un acte de volonté [2]. Il est facile de trouver dans les œuvres de Descartes lui-même les traces de la doctrine traditionnelle. Descartes commence par distinguer les états passifs de l'âme de ses états actifs ; les états involontaires des actes volontaires, et il semble encore distinguer nettement le jugement des actes de la volonté [3]. Mais petit à petit les actes volontaires et les actes de la volonté se confondent dans la pensée de Descartes — peut-être n'étaient-ils jamais nettement distingués, et la notion du jugement n'étant plus orientée sur les actions

excederunt augendo, minuendo, commutando et pro arbitrio componendo, saepe imaginatur quasi ita aliquid sit, quod aut scit non ita esse, aut nescit ita esse. In quo genere cavendum est ne aut mentiatur, ut decipiat, aut opinetur ut decipiatur. Quibus duobus malis evitatis, nihil ei obsunt imaginata phantasmata. Cf. *De vera religione*. XXXIII, 61.

1. St Anselme, *De veritate, VI*, Migne, CLVII, col. 473, 4 : Non mihi videtur haec veritas, vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione... non culpa sensuum est, qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est.

2. *Principes*, § 34 : « Nous ne sçaurions juger de rien, si nostre entendement n'y intervient.... mais... la volonté est absolument necessaire afin que nous donnions nostre consentement. »

3. Ceci a donné lieu à l'interprétation de F. Brentano, qui prétend retrouver chez Descartes sa propre théorie du jugement. Cf. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1882, p. 15-16. Aux textes cités par Brentano on aurait pu ajouter certains textes des *Regulae*. V. Brochard croit y distinguer une influence stoïcienne. Cf. V. Brochard, *Descartes stoïcien. Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912 ; Dilthey, *Die Auffassung und die Analyse des Menschen im XVII Jahrh. Werke II*, Leipzig, 1914. Il est pourtant impossible d'expliquer la théorie du jugement de Descartes uniquement par ces réminiscences stoïciennes — nous croyons que l'influence de St Bonaventure (cf. p. e. *In Sent.* II, dist. XXXVI, art. 1, qu. 2) y a joué un rôle important, et cela d'autant plus que justement les *Regulae*, où l'influence stoïcienne est encore prépondérante, ne contiennent pas encore l'identification du jugement — acte volontaire avec la décision — acte de la volonté. L'influence stoïcienne sur Descartes a déjà été mise en lumière par Trendelenburg dans ses *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin, 1846-67.

d'affirmer et de nier embrasse les actions de croire, de donner son assentiment et de douter, s'étend en général, pourrions-nous dire, à tous les actes où l'âme « prend position », se détermine envers tel ou tel autre objet. On peut facilement comprendre la différence qui, nécessairement, devait en résulter entre les théories scolastiques et la théorie cartésienne : les logiciens de l'école, admettant avec Descartes que seul le jugement est susceptible de vérité et d'erreur, se préoccupent surtout de la vérité et des moyens de l'atteindre. Le jugement est pour eux un acte qui atteint le vrai. Descartes cherche au contraire l'acte qui ne l'atteint pas ou peut ne pas l'atteindre. La verité appartient nécessairement au domaine de l'intelligence [1] — le jugement ne peut donc être pour les logiciens scolastiques qu'un acte de l'entendement. Le faux n'est pas du domaine de l'intelligence, par conséquent pour Descartes le jugement ne peut être en dernière analyse qu'un acte de la volonté [2].

La scolastique est intellectualiste sinon dans son intention, du moins dans son exercice réel (nous ne parlons que de la scolastique thomiste contemporaine de Descartes). Reconnaissant la valeur supérieure de l'intuition directe, elle ne se préoccupe pas moins des déductions et des preuves rationnelles. Bien que celles-ci ne présentent qu'une valeur relativement inférieure à ses yeux, elle porte presque tout son effort vers leur recherche. C'est presque sans le vouloir qu'elle oriente son concept de l'intelligence sur

1. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, vol. X, p. 411 : In nobis quattuor sunt facultates tantum quibus ad hoc uti possumus : nempe intellectus, imaginatio, sensus et memoria. Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax, qui tamen juvandus est ab imaginatione, sensu et memoria.

2. Descartes maintient la corrélation essentielle entre la verité et l'entendement. Ce n'est que l'entendement qui peut atteindre et connaitre la vérité. Il peut sembler que le vrai et le faux sont de cette manière complètement separés et assignés à deux domaines differents et distincts ; c'est que Descartes confond, ou du moins ne distingue pas la verite *in rebus* et la verite dans les idees, la verite ontologique et la verite logique.

l'action raisonnante de l'esprit, sur le raisonnement, reléguant l'intuition pure dans l'au-delà.

L'entendement est pour elle la puissance active, la faculté qui cherche, qui trouve et qui invente — pour l'intuitioniste Descartes [1], profondément imbu des idées mystiques, l'entendement n'est qu'une faculté passive, qui ne fait que recevoir l'empreinte des choses, qui reçoit et garde cette empreinte comme la cire garde celle d'un sceau qu'on y imprime, qui n'est pas sa lumière à elle-même, mais, par contre, est elle-même illuminée par la lumière de Dieu [2]. Descartes n'a pas donné une élaboration complète, ni une exposition parfaitement cohérente de sa théorie : il n'en a pas tiré toutes les conséquences, et ceci nous est encore une preuve de plus que ce ne sont pas des préoccupations purement logiques ou scientifiques, ni même une analyse

1. Cf. *Regulae ad direct. ingenii, III*, vol. X, p. 370. « Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item ; et praeterea quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur ». — *ibid.*, p. 369 : « non aliter quam longae alicujus catenae extremum annulum cum primo connecti cognoscimus ... nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis ».

2. *Lettre au M. de Newcastle*, mars avril 1648, vol. V, p. 137, 138 : « Or, que nostre esprit, lors qu'il sera detaché du corps ou que ce corps glorifié ne luy sera plus d'empechement, ne puisse recevoir de telles illustrations et connaissances directes, en pouvez vous douter, puisque, dans ce corps mesme, les sens lui en donnent des choses corporelles et sensibles, et que notre ame en a desja quelques unes de la beneficience de son Créateur sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner? J'avoue qu'elles sont un peu obscurcies par le meslange du corps, mais encore nous donnent-elles une connaissance premiere, gratuite, certaine et que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux. Ne m'avouerez vous pas que vous estes moins assuré de la presence des objets que vous voyez que de la verite de cette proposition : Je pense donc je suis ? Or cette connoissance n'est point un ouvrage de vostre raisonnement, ny une instruction que vos maistres vous ont donnee, votre esprit la sent, la voit et la manie et quoyque votre imagination, qui se mele importunement dans vos pensees, en diminue la clarte, la voulant revestir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacite de nos ames de recevoir de Dieu une connoissance intuitive. »

épistémologique qui lui ont suggéré sa classification des phénomènes, des actes de l'âme ; s'il était parti d'un problème de méthode, d'un problème de la théorie de la connaissance, ou même d'un problème de la psychologie, il n'aurait jamais pu conserver cette dissymétrie étrange que l'on trouve dans sa doctrine. L'erreur est attribuée au jugement et à la volonté, la vérité à l'intelligence. Il n'y a pas d'erreur ni de fausseté dans les idées, on ne devrait donc pas y trouver non plus la vérité, qui leur est corrélative : les idées devraient être considérées comme neutres, pour ainsi dire, et ce n'est que le jugement qui seul devrait pouvoir être vrai, comme seul il peut être faux. C'est ainsi que procède la logique traditionnelle, mais pour Descartes, désirant avant tout sauvegarder la perfection infinie de Dieu, les idées sont vraies en tant qu'elles sont claires, en tant que comme telles, elles proviennent de Dieu [1]. Toute perfection vient de Dieu, et ce n'est que l'imperfection qui provient de nous-mêmes. Toute vérité provient de Dieu ; elle est, par conséquent, dans les idées elles-mêmes en tant qu'elles sont claires ; elle est dans l'entendement en tant qu'il perçoit et connaît la vérité qui est dans les choses et les vérités éternelles, notions immuables établies par Dieu.

Le problème de l'erreur n'est pourtant pas encore complètement résolu. Nous avons bien montré la possibilité de l'erreur, nous avons vu que l'erreur n'est pas imputable à Dieu, il nous reste toutefois encore une objection à examiner. L'erreur provient de notre volonté, de sa liberté mal employée ; l'erreur est causée par nous-mêmes, nous nous trompons lorsque nous jugeons de ce que nous ne percevons pas clairement, nous nous trompons lorsque nous jugeons mal, lorsque nous donnons notre assentiment aux idées qui ne sont ni claires, ni distinctes, lorsque nous accordons notre croyance, non seulement à ce qu'il y a de vraiment positif et vrai dans nos idées, mais encore à ce

1. Cf. *Meditationes IV*, vol. VII, p. 62.

qu'il y a en elles d'obscur et de confus, lorsque nous acceptons et mettons sur le même plan ce qui provient de Dieu et ce qui provient de nous-mêmes [1].

Mais Dieu n'aurait-il pas pu faire que nous ne nous trompions jamais ? N'avons-nous pas en quelque sorte un droit naturel à la connaissance de la vérité ? Dieu ne pouvait pas nous rendre omniscients : êtres finis, imparfaits et bornés, nous ne pouvions évidemment savoir tout, mais encore ne pouvait-il pas rendre tous nos concepts, toutes nos idées, clairs et distincts ? Ou enfin, si cela n'était pas non plus possible, ne pouvait-il au moins créer notre volonté telle que nous ne donnions notre assentiment qu'aux choses clairement et distinctement perçues, que tout en possédant une connaissance bornée et incomplète, nous ne tombions jamais dans l'erreur ? C'est encore le principe de perfection qui nous permet de répondre à cette objection ultime. Dieu aurait pu le faire, mais seulement au prix de notre liberté. Il vaut mieux être libre et pouvoir tomber en erreur, posséder une volonté infinie et un entendement fini, que ne posséder qu'une volonté aussi finie que notre entendement, par conséquent, incapable de liberté [2]. C'est par cette disproportion entre la volonté et l'entendement que s'explique, en dernière analyse, la possibilité de l'erreur. Notre volonté se porte vers tous les objets, ceux que nous connaissons clairement et distinctement, comme ceux que nous ne nous représentons que d'une manière vague et incertaine. Son champ est illimité [3] et Dieu lui-même n'au-

1. Cf. *Meditationes IV*, vol. VII, p. 58-59.

2. Cf. *Meditationes IV*, vol. VII, p. 60 : major in me quodammodo perfectio est, quod illos actus voluntatis sive judicia possim elicere quam si non possem...

3. On a fait valoir contre la théorie de Descartes le fait que la volonté était incapable de se porter vers quelque chose qui ne soit nullement et d'aucune manière représenté par l'entendement ; le champ de ce dernier devrait par conséquent être aussi large que celui de la volonté. Descartes répondra que, tandis que les actes de la volonté sont en eux-mêmes aussi parfaits tant que nous les considérons en eux-mêmes, l'entendement ne

rait pu la limiter sans la dénaturer. Nous ne pourrions nous plaindre et accuser Dieu que dans le cas où l'erreur nous serait inévitable, mais le remède est à côté du mal, et provient de la même source : nous pouvons librement nous abstenir de tout jugement, de toute assertion, de toute croyance, aussi longtemps que nous n'avons pas la perception absolument claire et distincte. Notre volonté peut prendre une attitude provisoire, celle du doute, du doute systématique et raisonné envers toutes les idées qui sont tant soit peu obscures, tant soit peu imparfaites [1]. Nous pouvons donc nous libérer de l'erreur. La liberté qui nous y induit nous permet également de l'éviter.

Toutefois, nous ne sommes pas encore au but, il ne suffit pas de pouvoir s'abstenir de tout jugement, de pouvoir remplacer toute assertion par le doute — il faut aussi pouvoir donner son assentiment à la vérité, il faut pouvoir arriver à la connaissance, être assuré de pouvoir bien juger, de pouvoir éviter l'erreur non pas seulement en nous abstenant de tout jugement, mais encore en parvenant à la connaissance vraie. Peut-être sommes-nous condamnés, sinon à l'erreur, du moins au doute universel, peut-être ne sommes-nous point capables de rien connaître, peut-être nos idées sont-elles toutes obscures et même nos idées claires sont-elles peut-être trompeuses ? Nous devons donc essayer d'appliquer la pierre de touche du doute à toutes nos notions, à toutes nos idées, à toutes nos croyances, et nous voyons

peut prétendre à cette extension infinie que lorsque nous y ajoutons les perceptions obscures et les idées vagues.

1. Descartes ne remarque pas que cette réponse n'est pas absolument concluante — ses adversaires d'ailleurs ne le voient pas mieux que lui : elle est incompatible avec la doctrine de l'omnipuissance divine ou si l'on veut, elle est une preuve de plus qu'il faut être très prudent dans l'interprétation de cette doctrine et ne pas la prendre dans son sens littéral. La liberté consistant non dans l'indifférence, mais dans la détermination spontanée, il n'est pas bien clair comment la possibilité de se tromper de pécher doit être envisagée comme nécessairement comprise dans le concept de la liberté. Selon Descartes, c'est justement dans l'erreur que la volonté n'est pas libre ou l'est à peine.

presque avec effroi que rien ne semble pouvoir soutenir l'examen. Les notions des sens sont obscures, on peut douter de toutes les perceptions sensibles ; de fait, elles nous induisent bien souvent en erreur. Nous croyons voir ce que nous ne voyons nullement, nous dormons et avons des songes aussi vifs et nets que nos perceptions en état de veille : peut-être rêvons-nous, peut-être rien de tout ce que nous voyons n'existe en réalité.

Il semble que les connaissances purement intellectuelles sont plus sûres : en effet, lorsque nous voyons clairement et distinctement que 2 + 3 = 5, que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, nous ne pouvons plus douter, nous ne pouvons refuser notre assentiment [1]. Mais au fond ce n'est encore qu'un fait psychologique, ce n'est nullement une garantie ; peut-être sommes-nous organisés de telle façon que nous avons l'impression de clarté lorsqu'en réalité il n'y en a pas ? Peut être notre assentiment est-il déclanché par une force inconnue de notre âme à l'occasion de ces idées soi-disant claires [2], peut-être sommes-nous entre les mains d'un trompeur puissant qui nous trompe toujours, qui nous suggère des idées qui n'ont rien de réel ?

Il suffit, en effet, d'envisager toutes ces possibilités pour que ces mêmes vérités, qui nous semblaient, il y a un instant, sûres et indubitables, commencent à faire place au

1. *Meditationes*, *I*, vol. VII p. 20. — Cf. *Contra Academicos*, III, 25. « Etiamne, inquies, si dormis... Quamobrem hoc dico, istam totam corpoream molem atque machinam in qua sumus, sive dormientes, sive furentes, sive vigilantes sive sani aut unam esse, aut non esse unam. Edissere quo modo possit ista esse falsa sententia... Potes mihi dicere hoc mihi etiam dormienti videri potuisse, ideoque hoc potest esse falso simillimum. Si autem unus et sex mundi sunt, septem mundos esse, quoquo modo affectus sim, manifestum est, et id me scire non impudenter affirmo... Credo enim jam satis liquere quae per somnium et dementiam falsa videantur, ea scilicet quae ad corporis sensus pertinent : nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum ».

2. *Cf. Meditationes I*, vol. VII, p. 21.

doute[1]. D'ailleurs ne nous trompons-nous pas bien souvent dans les calculs les plus faciles et les plus simples, et n'y a-t-il pas des gens ayant une idée complètement fausse sur les plus simples problèmes de la géométrie? Nous savons bien : lorsque nous repenserons encore une fois ces notions, nous leur donnerons encore une fois notre assentiment, nous ne pourrons nous empêcher de les croire, mais nous voyons aussi que, malgré cela, elles restent douteuses en elles-mêmes et qu'au moment suivant nous pourrons de nouveau les mettre en doute[2]. Peut-être sommes-nous créés par ce trompeur puissant[3]? La lumière naturelle, la clarté de l'entendement est peut-être elle-même trompeuse, n'est peut être elle même qu'une feinte de ce trompeur. Nous voilà donc acculés à un scepticisme sans borne; le doute universel semble devoir tout submerger[3]; partis à la recherche de la vérité, nous avons trouvé le moyen d'éviter l'erreur, par contre, nous avons perdu la vérité et la connaissance ; nous doutons de tout, de Dieu et de nous-mêmes.

Mais, encore une fois, c'est de l'excès du mal que jaillira le remède, nous qui doutons, nous sommes, nous existons[4], nous doutons et nous savons que nous doutons. Aussi puissant que soit le trompeur, jamais il ne pourra nous tromper sur notre propre existence ; il faut que nous soyons pour qu'il puisse nous tromper[5]. Les propositions : je suis,

1. *Meditationes III*, vol. VII, p. 36 ... valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione aliquem Deum deceptorem esse dependet. Ut autem etiam illa tollatur, examinare debeo an sit Deus, et, si sit, an possit esse deceptor ; hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse.

2. Cf. *Resp. Sec.* vol. VII, p. 144-146.

3. *Meditationes I*, vol. VII, p. 21. Quoniam falli et errare imperfectio quaedam esse videtur, quo minus potentem originis meae authorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar.

4. *Discours, VI*, p. 32. ... je pris garde que, pendant que je voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moy, qui le pensois, fusse quelque chose ».

5. *Ibid*, p. 33. « Il n'y a rien du tout en cecy : je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la verite, sinon que je voy tres clairement que, pour penser, il faut estre... ».

j'existe[1] sont nécessairement vraies, elles sont vraies chaque fois que nous les pensons et nous ne pouvons nullement les mettre en doute comme nous pouvions mettre en doute toute autre proposition, toute vérité mathématique, métaphysique ou logique.

Nous ne pouvons point les mettre en doute — non seulement parce qu'il nous est impossible de les penser sans éprouver chaque fois que nous les pensons le même sentiment de certitude absolue[2] ; ce n'est pas seulement un fait psychologique qui se renouvelle chaque fois — nous voyons bien qu'il ne peut pas en être autrement, parce qu'en nous pensant nous-mêmes nous saisissons directement notre propre être, parce que dans ce cas privilégié notre pensée et notre être ne font plus qu'un, non pas que notre pensée soit absolument identique à notre être, mais notre pensée est une pensée existante d'un être existant. La lumière dans laquelle nous apparaît cette vérité n'est point telle que l'on puisse la mettre en doute, elle porte pour ainsi dire sa justification en elle-même[3] car, plus nous nous tour-

1. Il serait à notre avis extrêmement important de soumettre à une analyse détaillée toutes les formules différentes du *cogito* cartésien. Il est à noter que la formule du *Discours* : « je pense, donc je suis », est remplacée dans les *Méditations* par la formule plus simple : je suis, j'existe : *Medit. II*, vol. VII, p. 25 : haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit : et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit, hoc pronuntiatum « ego sum », « ego existo » quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum ; et ne reparaît dans sa forme première que dans les *Réponses*. Il nous semble que ces deux formules différentes correspondent à deux moments, à deux états différents de la pensée, à celui de l'intuition immédiate du moi et de Dieu, et celui de l'intuition [illegible] du rapport entre la pensée et l'existence.

2. *Principes*, *I*, § 7 : « Nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au mesme temps qu'il pense, que... nous ne sçaurions nous empescher de croire que cette conclusion : Je pense donc je suis, ne soit vraye... »

3. *Lettre* au *M. de Newcastle*, mars-avril 1648, vol. V, p. 136. « La connoissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il luy plaist luy découvrir par une impression directe de la clarté divine sur nostre entendement, qui en cela n'est

nons vers nous-mêmes, mieux nous nous percevons nous-mêmes et plus nous nous sentons dépendants, impuissants et imparfaits, mieux nous voyons en même temps l'infinie et parfaite essence divine dans laquelle se confondent et sont réellement uns et inséparables l'essence et l'existence, la pensée et l'être. Nous ne pouvons nous voir sans voir Dieu, nous ne pouvons nous voir autrement que dans la lumière divine, et notre existence nous apparaît désormais donnée dans l'évidence absolue de l'intuition immédiate, justifiée et garantie par la clarté de la lumière divine qui, se manifestant comme telle, porte en elle-même sa justification et sa garantie.

Ce n'est encore que la clarté de l'évidence, de l'intuition immédiate, qui nous est désormais donnée et justifiée dans sa valeur transcendante — mais elle nous permettra de reconquérir petit à petit tout le domaine que nous avons abandonné précédemment. Nous sommes, nous pensons, voici deux expressions de la même intuition immédiate [1] ; nous sommes parce que nous pensons, ceci est déjà autre chose. Ce n'est plus l'intuition immédiate de l'être, mais l'intuition intellectuelle d'un rapport rationnel et une conclusion rationnelle — pour penser, il faut être [2]. Ce rapport, nous le voyons dans la lumière naturelle et notre intuition immédiate qui, pour ainsi dire, vérifie et confirme cette

point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité... ».

1. *Resp. tertiae*, vol. VII, p. 422 : Cum itaque quis advertit se cogitare, atque inde sequi se existere, quamvis forte nunquam antea quaesiverit quid sit cogitatio, nec quid existentia, non potest tamen non utramque satis nosse, ut sibi in hac parte satisfaciat. Cf. *Resp. secundae*, ibid., p. 140.

2. *Principes I*, § 10. ... lors j'ay dit que cette proposition : Je pense, donc je suis, est la première et la plus certaine qui se presente à celuy qui conduit ses pensées par ordre, je n'ay pas pour cela nié qu'il ne fallut sçavoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut estre, et autres choses semblables ; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mesmes elles ne nous font avoir la connoissance d'aucune chose qui existe, je n'ay pas jugé qu'elles deussent estre mises icy en compte.

conclusion, légitime par là même toutes les conclusions, toutes les connaissances intellectuelles de notre entendement. Nous ne pouvons plus douter de la lumière naturelle, nous voyons qu'elle provient de Dieu. Nous pouvons maintenant aller plus loin : Dieu étant la garantie suprême de nos intuitions intellectuelles, de la lumière naturelle, nous pouvons ne plus nous borner à l'intuition primordiale, souverainement claire, mais aussi indistincte dans son aveuglante clarté. Nous pouvons former des idées claires et distinctes de nous-mêmes [1], nous allons connaître notre essence [2], connaître et analyser l'essence de Dieu. Nous allons pouvoir prouver son existence d'une manière rationnelle et, parvenus à une connaissance claire et distincte des attributs de l'être parfait, donner une force nouvelle à notre confiance en notre entendement, reconquérir même la connaissance du monde sensible. La perfection absolue de Dieu, qui nous a créé, et qui ne peut non seulement nous tromper, mais même vouloir nous induire en erreur, nous permettra d'affirmer l'existence du monde extérieur, d'abord en tant qu'objet d'une idée claire de l'entendement, étendue pure, ensuite, en tant qu'objet de notre perception sensible, car, bien que dans aucun de ces deux cas nous ne percevions de rapport rationnel entre l'objet de notre pensée et son existence, nous avons néanmoins une inclination invincible à donner notre assentiment à l'idée claire qui nous présente l'étendue, ainsi qu'à croire à l'existence des objets que nous présentent les idées confuses et obscures de nos sens. Cette inclination invincible [3] et naturelle ne peut nous tromper, puisque, la nature n'étant autre chose que Dieu lui-même en tant que créateur et ordonnateur suprême, elle a,

1. Cf. *Meditationes II*, vol. VII, p. 25.

2. Cf. *Medit. II*, vol. VII, p. 27, 29.

3. *Meditationes III*, vol. VII, p. 39-40 : Quae omnia satis demonstrant me non hactenus ex certo judicio, sed tantum ex caeco aliquo impulsu, credidisse res quasdam a me diversas existere, quae ideas sive imagines suas per organa sensuum, vel quolibet alio pacto, mihi immittant.

aussi bien que la lumière naturelle, sa source dernière en Dieu [1].

Nous avons dû, en analysant l'idée de Dieu chez Descartes, toucher à presque tous les problèmes de sa philosophie ; c'était inévitable, parce que l'idée de Dieu est au centre du système, parce que la pensée cartésienne part de Dieu [2] et revient à Dieu, envisage le monde et la connaissance *sub specie deitatis*, en fonction et par rapport à Dieu.

Les Sources de la Doctrine Cartésienne

Nous avons déja exposé plus haut quelles difficultés offre l'analyse des sources de la doctrine cartésienne, avec quel soin Descartes cherche à maintenir son originalité absolue. Nous allons donc essayer d'établir d'abord et avant tout le fait que certaines des doctrines cartésiennes se trouvent déjà — sinon telles quelles, du moins dans des aspects suffisamment rapprochés — chez les Docteurs de la philosophie scolastique.

Mais encore, il faut distinguer : il est toute une partie de ses doctrines, toute la conception traditionnelle de Dieu, qui provient simplement de l'enseignement traditionnel et, pour ainsi dire, impersonnel de l'Eglise. En relever les sources, en essayer de déterminer les éléments, serait un travail oiseux. La conception d'un Dieu créateur, infini, éternel, omniscient, omnipuissant et omniprésent est de foi. Ce n'est point

1. *Méditations*, VI, vol. IX, p. 61. « Et premièrement il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque verité. Car par la nature, considerée en général, je n'entens maintenant autre chose que Dieu mesmes, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a establie dans les choses creées. Et par ma nature en particulier, je n'entens pas autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données ».

2. *Responsiones Sextae*, vol. VII, p. 429-430, ... incipiendum est a Dei cognitione, ac deinde aliarum omnium rerum cognitiones huic uni sunt subordinandae, quod in meis meditationibus explicui.

là-dessus, c'est surtout sur les particularités de cette doctrine — l'infinitisme, le volontarisme [1], sa théorie du jugement, de la lumière naturelle, son *cogito*, que nous devons avant tout porter notre attention. Ce sont les sources de ces doctrines particulières, ou plutôt les éléments dont elles sont bâties que nous tâcherons de déterminer — nous obtiendrons par ce moyen des possibilités et des probabilités qui, si l'analyse des preuves de l'existence de Dieu vient les confirmer, se changeront peu à peu en certitudes.

I. — M. Blanchet a, dans son beau livre sur les sources du *cogito*, établi sans contestation possible l'influence directe de saint Augustin sur Descartes ; M. Gilson avait déjà fait valoir l'influence indirecte de l'augustinisme sur la pensée cartésienne par l'intermédiaire du cardinal de Bérulle et de l'Oratoire, influence qui a joué un grand rôle dans la formation de sa doctrine d'un Dieu infini, libre et tout-puissant [2]. Nous pouvons admettre *a priori* la possibilité, et même la probabilité d'une influence plus profonde encore de saint Augustin. Il n'est pas improbable que, si puissante déjà dans deux des éléments importants du cartésianisme, elle ait déterminé la conception générale que Descartes se forme de Dieu [3]. En effet nous retrouvons chez le Docteur de la grâce les éléments principaux de la conception cartésienne. Dieu est pour lui avant tout parfait, infini [4], simple, libre, créateur tout puissant ; Dieu est pour saint Augustin avant tout le Dieu créateur, et il est très carac-

1. Il nous semble que le volontarisme de Descartes ne peut pas être nié : malgré les réserves que M. Gilson oppose à la thèse de Kahl, elle ne nous semble pas devoir être abandonnée, et notre propre analyse n'a fait que confirmer le rôle prépondérant que joue la volonté dans le système cartésien.

2. Cf. *supra*, p. 11.

3. *Confessiones*, VII, 20 : Sed tunc lectis Platonicorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem, invisibilia tua, per ea quae facta sunt intellecta conspexi; et repulsus sensi quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer, certus esse te, et infinitum esse, nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi.

4. St Augustin, *Sermo LIII*, cap. XI. Si finitus est, Deum non esse.

téristique que tout en niant la possibilité d'appliquer à Dieu les catégories aristotéliciennes, il fait exception pour celle de l'action. Pour St Augustin comme pour Descartes, la seule relation que l'on puisse établir entre Dieu et le monde est celle de la création. Dieu est l'être absolu considéré non pas comme l'absolu de l'être, mais comme l'absolu de puissance, comme la personnalité absolue, créatrice et active. La théorie de la simplicité divine trouve également sa racine dans les œuvres de saint Augustin — comme celle de l'analogie entre la personne infinie de Dieu et la personne finie de l'homme. La doctrine de perfection, le principe de perfection sont à la base de la philosophie augustinienne [1] — pourtant nous ne croyons pas que Descartes les ait empruntés directement à saint Augustin; la forme qu'ils donnent à ce principe présente une différence assez importante. Saint Augustin identifie l'être et la perfection; Descartes, plus proche de saint Anselme, les distingue, il fonde l'être sur la perfection. C'est chez saint Augustin que Descartes aurait pu trouver également l'affirmation de la possibilité d'un nombre infini, c'est saint Augustin qui lui fournit les bases de sa théorie de la liberté [2]. Pour Descartes comme pour saint Augustin la liberté humaine est un fait indéniable, un fait que nous éprouvons en nous-mêmes [3], qui nous est donné par l'introspection psychologique avant toute considération théorique ou métaphysique [4]. L'âme humaine est libre, la

1. *Contra Academicos*, II, 6 : E. Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse exstiterit. A. Bene habet, nam mihi satis erit ostendere esse aliquid huiusmodi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes.

2. Cf. *De corrept. et gratia*, cap. X.

3. *De libero arbitrio*, l. III, c. 1, 3. Video et quodammodo tango et teneo vera esse quae dicis : non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid faciendum ; quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo, non est mea.

4. *De libero arbitrio*, l. III, c. 3, 8. Non voluntate morimur, sed necessitate ; et sic quid aliud huius modi ; non voluntate autem volumus, quis vel

volonté est libre par son essence même [1], libre et volontaire sont synonymes [2], la nécessité dans le sens d'action forcée, de la nécessité imposée, de la nécessité de la nature est, pour saint Augustin comme pour Descartes, incompatible avec la volonté [3]. C'est à lui que nous devons également la distinction importante de la liberté déchue et viciée de l'homme et de la liberté absolue, ou de la liberté régénérée par la grâce divine. C'est à lui que la théologie en général, et Descartes en particulier, doivent la notion de la *liberté* en tant que *libération* de la puissance du péché ; c'est lui qui, en fin de compte, détermine, ainsi que le fera Descartes, la vraie liberté comme la puissance de faire le bien, comme la puissance du bien, comme la coïncidence de la volonté humaine et de la volonté divine [1]. C'est chez saint Augustin que nous trouvons la doctrine de l'identité dans l'être divin de la volonté et de l'enten-

delirus audeat dicere ?... nec aliud quidquam est in potestate nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus.

1. Cf. les formules de saint Augustin citées par Sortoz, *Die Metaphysik des Hlg. Augustinus*, Leipzig, 1881, p. 138 : Voluntas — liberum arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi... Voluntas — potestas consentire vel non consentire... velle et nolle... voluntatis est. Cf. Gaugauf, *Die Metaphysische Psychologie des Hlg. Augustinus*, 1863, p. 332.

2. Cf. *Resp. Quintae*, vol. VII. 377-378.

3. Saint Augustin, *De duabus animabus*, XII, 16. « Voluntas est animi motus ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum, cogente nullo ». *Opus imperfectum contra Julianum*, l. I, c. 100 : « Si liberum non est nisi quod duo potest velle, id est et bonum et malum, liber Deus non est qui malum non potest velle ».

1. Pour Saint Augustin comme pour Descartes, la liberté ne se confond nullement avec l'indifférence, qui en est au contraire presque la négation. Ainsi la liberté absolue et régénérée par la grâce n'a rien de commun avec l'indifférence. Les élus qui voient Dieu dans la vision béatifique ne sont nullement indifférents ; c'est nécessairement qu'ils l'aiment et qu'ils tendent vers lui, et cette nécessité ne supprime nullement leur liberté. C'est librement, bien que nécessairement, ou plutôt nécessairement parce que librement, qu'ils aiment Dieu et ne peuvent pas se détourner de lui. Cette nécessité n'est que l'accomplissement et la plus haute perfection de la liberté elle-même. Cf. *Op. cit.*, c. 38.

dement. Le rôle de la volonté, dans l'esprit divin comme dans l'esprit humain, n'a jamais été examiné et analysé avant saint Augustin avec autant de force et d'exactitude [1]. Pour lui, comme pour Descartes, l'entendement est strictement passif et fini, il reçoit les idées des sens ou bien les trouve présentes dans sa mémoire, ou enfin les voit et les contemple dans la lumière divine — toujours est-il que l'entendement ne joue aucun rôle actif. Les idées qui sont ses objets ne sont pas les formes des choses, formes possédant une espèce d'activité, étant des embryons de force que l'esprit devrait reproduire en lui-même ou dont il devrait s'emparer pour les faire agir sur son intellect passif. L'intellect ne se distingue pas pour saint Augustin en passif et actif, il est passif tout entier. Les idées sont des idées au sens plotinien de ce mot et, bien qu'elles soient des paradigmes éternels, les raisons, les exemplaires éternels des choses qui, dans l'esprit divin, président et règlent éternellement son action créatrice, elles ne sont pas moins pour notre esprit objet d'une intellection passive. L'intellect est fini, la volonté infinie.

Tout ce qui est activité [2], spontanéité dans notre pensée provient de la volonté [3]. L'action de la fantaisie elle-même ne s'explique que par l'influence de la volonté sur les idées de l'entendement : les éléments sont donnés par l'entendement, mais c'est la volonté qui leur donne leurs arrangements, leurs combinaisons différentes [4]. L'entendement

1. C'est par une influence du plotinisme qu'il faut, à notre avis, expliquer le volontarisme augustinien. C'est Plotin qui, déjà, avait proclamé Dieu supérieur à l'intelligence et enseigné que la volonté formait l'essence même de Dieu.

2. St Augustin, *De Trinitate*, IX, 12, 18 : Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id, quod nosse volumus, quaerendo et inveniendo nascitur proles, ipsa notitia. — *Ibid.*, X, 1, 3 : Omnis amor studentis animi, ...est amor..., propter quam vult scire, quod nescit.

3. Nous reviendrons sur cette question en analysant les sources de l'innéisme cartésien.

4. St Augustin, *De Trinitate* XI, 10, 17. Quis enim vidit signum nigrum? et propterea nemo meminit, cogitare tamen quis non potest? Facile est

n'est pas actif, il ne peut que subir l'action des choses par laquelle se produisent en lui des idées et, pas plus que pour Descartes, nous ne trouverons chez Saint Augustin d'idées véritablement *ab intellecto ipso factas* [1]. La lumière naturelle n'est pas pour lui autre chose que pour Descartes — un reflet de la lumière incréée de Dieu, créée par Dieu [2] et dans laquelle nous voyons toutes choses [3]. Pour Descartes comme pour Augustin « intellectus sibi finitus est, voluntas autem infinita » [4].

La source augustinienne du *cogito* est chose trop connue pour que nous devions y insister — notre propre analyse, bien que nécessairement sommaire, fait, autant que celle de M. Blanchet, ressortir la parenté profonde qui les unit. C'est, chez les deux penseurs, la même préoccupation — trouver un cas spécial de la pensée où l'être et la pensée se confondent ou du moins s'impliquent et c'est dans la forme *ego sum, ego existo* qu'ils croient le trouver ; atteindre en partant de ce cas spécial le point où l'Être et la Pensée ne

enim illam figuram, quam videndo cognovimus, nigro colore perfundere, quia nihilominus in aliis corporibus vidimus. St Augustin, *Epistola ad Nebridium*, *VII*, c. III, 6. Licet igitur animae imaginanti ex his quae illi sensus invexit, demendo ut dictum est, et addendo ea gignere, quae nullo sensu attingit tota ; partes vero eorum quae aliis atque aliis rebus attigerat.

1. St Augustin, *De Trinitate* XI, 8, 14 : . . neque colorem quem nunquam vidit, neque figuram corporis nec sonum, quem nunquam audivit, nec saporem quem nunquam gustavit... nec ullam contrectationem corporis, quam nunquam sensit potest quisquam omnino cogitare.

2. *Ibid.*, XII, 15, 24 : Credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam ut rebus intelligibilis naturali ordine, disponente conditore subiuncta sic ista videat, in quadam luce sui generis incorporea, quem admodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruus est creatus.

3. Là même où nous semblons trouver quelque activité dans l'acte de la pensée ou de la perception, saint Augustin attribue toute activité véritable à la volonté : ainsi l'attention est pour lui un phénomène de volonté.

4. St Augustin, *De diversis quaestionibus*, XV, 83 : Omne quod se intelligit comprehendit se. Quod autem se comprehendit finitum est sibi. Et intellectus intelligit se. Ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit.

font plus qu'un ; démêler dans cette intuition que nous avons de nous-mêmes la source de la clarté qui nous inonde ; voir Dieu dans sa lumière, présupposée et impliquée par l'intuition que nous avons de nous-mêmes ; reconnaître la possibilité de cette intuition, dans celle, corrélative et encore plus profonde et plus primordiale, de Dieu ; montrer que c'est dans la lumière divine que nous nous voyons nous-mêmes, que Dieu est, par conséquent, non seulement la raison d'être *ratio essendi* en tant que volonté créatrice et productrice du monde, mais encore sa *ratio cognoscendi*, seule garantie de toute vérité dans la connaissance, comme il est la seule source de toute vérité dans les choses, de tout être comme de toute perfection [1].

Pour saint Augustin, l'être divin est connu d'une façon plus sûre et plus indubitable, quoique plus confuse, que notre être à nous [2] ; il aurait plutôt douté de sa propre existence que de celle de Dieu — pour Descartes l'idée de Dieu est l'idée la plus claire que nous possédions, et c'est seulement la connaissance que nous avons de Dieu et de son existence qui donne la justification et la garantie ultime à toute autre connaissance, même celle du *cogito*. Pour Descartes, comme pour Saint Augustin, la connaissance de soi-même et celle de Dieu sont inséparablement unies et liées entre elles et, plus on se connaît soi-même, mieux on connaît Dieu. Pour saint Augustin enfin, comme

1. Saint Augustin, *De Trinitate* XII, 14 : ... idque inveniret ubi primum invenerat, in illa scilicet incorporea veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria figeretur.

2. *Confessiones*, XII, 10 : Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem ; non hanc vulgarem et conspicuam omni carni, nec quasi ex eodem genere grandior erat, tanquam si ista multo multoque clarius claresceret, totumque occuparet magnitudine... Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam, nec sicut coelum super terram, sed superior quia ipse fecit eam et ego inferior quia factus sum ab ea. Qui novit veritatem novit eam, et qui novit eam novit aeternitatem... faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur.

pour Descartes, l'idée de Dieu n'est pas une idée de notre fantaisie, volontairement formée par notre entendement (*a me ipso facta*) : elle est bien trop parfaite pour pouvoir être formée ainsi et ce n'est qu'une perception directe de l'essence divine qui peut rendre compte de sa présence dans notre âme — perception directe ou action immédiate.

C'est de saint Augustin que provient la comparaison célèbre de la cire et du cachet ; la passivité de notre entendement ne peut, croyons nous, être exprimée d'une manière plus forte. C'est saint Augustin enfin qui, le premier des théologiens de l'église latine, a affirmé la supériorité de la volonté sur l'entendement et, par là même, posé les bases de la doctrine qui, par saint Anselme, saint Bonaventure et Duns Scot, s'appuyant sur les principes de perfection et d'analogie, aboutira au volontarisme cartésien.

L'influence de saint Augustin sur Descartes, ou du moins, la parenté de leur doctrine, a d'ailleurs été reconnue presque de tous temps — ses disciples immédiats se faisaient une gloire des rapports étroits qu'ils établissaient entre la doctrine cartésienne et l'enseignement de l'évêque d'Hippone [1], sous l'autorité duquel ils se plaçaient dans leur

1. Cf. le très curieux livre du Père Daniel : *Le voyage du monde de M. Descartes*, Paris, 1690, p. 282-286 passim : « Car il faut vous avouer, continua-t-il, que je n'ai pas été exempt du faible des chefs de secte, je ressentais les progrès de la mienne, quoique j'affectasse de paraître assez indifférent sur cela comme sur toute autre chose, et l'espérance que j'avais de la voir un jour tenir au premier rang entre toutes les autres me servait d'aiguillon pour m'animer à y travailler ; je m'étais fait un système de conduite pour l'exécution de ce dessein. Je tournais d'abord mes pensées du côté des jésuites et je les sondais pour voir si je ne pouvais pas les engager dans mes intérêts : c'eût été pour moi un coup de partie : mes affaires après cela allaient toutes seules....

« Cependant j'avais une autre corde à mon arc. Il s'était formé vers ce temps-là en France un parti tout à fait opposé aux Jésuites, composé de ceux qui se disaient disciples de saint Augustin et qui étaient sectateurs zélés de la doctrine de M. Jansenius, évêque d'Ypres. M. tout jeune docteur qu'il était encore s'y faisait déjà valoir d'une manière extraordinaire...

« Je m'assurais donc de lui et je crois que le mécontentement que je lui témoignais ne contribua pas peu à me l'attacher. Il fit si bien que dès lors on vit peu de jansénistes philosophes qui ne fussent cartésiens. Ce furent

lutte contre l'aristotélisme, et ce n'est qu'au XIXe siècle que cette parenté fut méconnue.

Nous nous bornerons ici à reprendre un point particulier de la philosophie augustinienne, où elle nous semble, avec celle de saint Bonaventure, avoir donné les bases d'une théorie cartésienne des plus caractéristiques ; nous parlons de la théorie du jugement.

II. M. Gilson avait déjà fait remarquer, dans son analyse de la théorie du jugement de Descartes, l'analogie profonde entre certaines théories cartésiennes et celles de saint Bonaventure — ainsi l'identification du libre et du volontaire [1], la distinction de la volonté et des passions [2], l'affirmation de la perfection suprême de la volonté [3], l'affirmation que l'analogie entre l'homme et Dieu est basée surtout sur le fait de la liberté, la plus noble puissance [4] de

même ces Messieurs qui mirent la philosophie à la mode parmi les Dames et on m'écrivit de Paris en ce temps-là qu'il n'y avait rien de plus commun dans les ruelles que la parallèle de M. d'Ypres et de Molina, d'Aristote et de Descartes... Je jettais d'abord les yeux sur les Pères Minimes à cause du P. Mersenne qui était mon intime ami et qui avait grand crédit dans l'ordre ; mais je fis cette réflexion que, quoique ces Pères eussent d'habiles gens parmi eux, cependant ils étaient peu au dehors et n'enseignaient pas au public. »

1. Saint Bonaventure, *In Sent.* II, dist. xxv, p. II, art. un, qu. 5 : liberum arbitrium simpliciter et universaliter omnem excludit coactionem. — *Ibidem*, dist. xxv, p. II, dub. 3 : Libertas ... essentialis libero arbitrio est, libertas a coactione.

2. Saint Bonaventure, *In Sent.* II, dist. xxvIII, dub. 4 : Velle in nobis duplice accipitur ; uno modo ut nominat actum potentiae affectivae, ut est quaedam potentia naturalis, alio modo ut nominat actum liberi arbitrii.

3. Saint Bonaventure, *Breviloquium* II, c. 9 : Hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati... Quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum deliberationem et arbitrium : hinc est, quod potentia affectiva dividitur in voluntatem naturalem et voluntatem electivam, quae proprie voluntas dicitur.

4. St. Bouaventure. *In Sent.*, II, dist. XXV, p. 2, art. 1, qu. 4, ad 4 : Liberum arbitrium est secundum id, quod est supremum in anima, cum ipsius sit regere et movere omnes potentias... Supremum, quo solus Deus superior est, sicut vult Augustinus de lib. arb. X. 21. *Ibid.*, I, dist. XLV.

l'homme qui, l'amour étant également placé parmi les actes de la volonté, peut seule nous mener à Dieu et nous unir à Dieu dans la béatitude suprême [1]; enfin, l'affirmation que le jugement étant libre et volontaire est pleinement et complètement au pouvoir de la volonté, puissance impérative et active de l'âme [2]. Il n'est pas difficile de faire sortir, en identifiant ou en confondant, comme le fait Descartes, les actes volontaires avec les actes de la volonté [3] les théories cartésiennes de celles de Saint Bonaventure. Pour notre part, nous croyons à l'influence de Saint Bonaventure sur Descartes, et nous verrons plus tard des analogies encore plus profondes et plus probantes.

M. Gilson n'a pas suivi la piste qu'il avait lui-même indiquée ; il a, pour expliquer la formation de la théorie du jugement cartésienne, préféré en chercher les sources chez Saint Thomas, dans sa doctrine du libre arbitre et de l'élection.

Selon M. Gilson, Descartes n'a eu qu'à changer de nom et à englober sous le terme de *judicium* ce que saint Thomas différenciait en deux catégories distinctes — *judicium* et *electio* [4]. L'analyse de la théorie de l'élection, identique au *liberum arbitrium*, ne nous semble pas confirmer cette assertion. Il est exact que l'élection est un fait du libre arbitre [5], un fait de la liberte, comme le jugement l'est pour

art. 1, qu. 1, ad 3 : Voluntas est illud penes quod residet inter creata summa potestas.

1. *Ibid.*, II, dist. XVI, art 2, qu. 3 : Qualitas in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate.

2. *Ibid.*, II, dist. XXV, dub 1 : Iudicium importat actum rationis regulatum secundum imperium voluntatis.

3. Descartes, *Lettre à Clersellier sur les V Objections*, vol. IX, p. 2[illegible]1. — Et pource que c'est une action de la volonte que de juger ou ne pas juger, ainsi que j'ay expliqué en son lieu, il est evident qu'elle est en nostre pouvoir... »

4. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, I, qu. LXXXIII, art 3 : Dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato quod, est eligere.

5. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, II, 2, qu. I, art. 4 : « Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab

Descartes. Mais il y a cependant, croyons-nous, une différence tellement profonde entre la doctrine de saint Thomas et la doctrine cartésienne[1], que nulle part elles ne se distinguent plus profondément et plus radicalement que là, dans le point où l'une et l'autre mettent en rapport la volonté et l'entendement. Pour Descartes, l'entendement présente passivement à l'esprit, à la volonté, une idée ou une complexion d'idées et, librement et spontanément, la volonté donne ou refuse son assentiment ; elle le donne ou le refuse, peut le donner ou le refuser tant que les idées ne sont pas absolument claires et distinctes, — lorsqu'elles le sont, elle ne peut pas le refuser et c'est dans cette nécessité interne que se manifeste la liberté et la spontanéité de l'esprit[2]. Jamais la volonté n'est plus libre que lorsqu'elle agit nécessairement ; jamais le jugement n'est plus parfait que dans le cas où la volonté ne peut, sous aucun prétexte, refuser son assentiment, où l'idée même d'un choix quelconque, soit un choix entre deux possibilités différentes, soit entre l'affirmation et la négation, soit même entre l'assentiment et l'abstention, n'est pas possible. Le choix est un phénomène de l'indifférence, de la liberté imparfaite ; la liberté parfaite ne choisit pas, mais sans choix et sans hésitation se porte vers son objet. Le choix n'est qu'un cas dérivé et spécial et nullement constitutif et

ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus, vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quorum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis, quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Cf. *De veritate*, qu. XIV, art. 1 et ; *In Sent.*, III, dist. 23, qu. 2, art. 2.

1. Cf. *contra*, E. Gilson, *La liberté*, p. 311.

2. Cf. Duns Scot, *opus Ox. prol.* qu. IV, n. 35 : Licet enim non possit dissentire a notitia recta et priori prax., hoc tamen non est quasi intellectus per notitiam sit causa sufficienter activa determinans ipsam ad actum. Sed ex perfectione voluntatis est quod ipsa tantum nata est, conformiter agere potentia priori in agendo, quando illa prior prius perfecte agit circa obiectum.

essentiel de la liberté. C'est parce que la volonté est libre et peut librement accomplir tel ou tel acte, qu'elle peut au cas échéant — librement — effectuer un choix.

Tout autre est la doctrine de saint Thomas. La volonté n'est point pour lui comme pour Descartes la faculté la plus noble, constitutive et essentielle de l'âme, c'est, au contraire, l'entendement qui joue pour lui ce rôle prépondérant. La volonté est une puissance subalterne [1], dérivée de l'entendement, soumise à l'entendement [2] et expliquée par lui [3]. Descartes et saint Thomas sont d'accord pour affirmer que la volonté ne peut vouloir que ce qui lui est d'une façon quelconque représenté par l'entendement ; mais pour Descartes, l'entendement ne joue que le rôle d'une condition nécessaire, tandis que pour saint Thomas, son rôle est plus important même que celui d'une condition nécessaire et suffisante — il est la base et la source même de l'action

1. Cf. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, I, qu. XIX, art. 1 : « Voluntas intellectum consequitur. In quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus ». — Pour saint Thomas l'intelligence tend à la connaissance par un désir naturel, se repose en elle ou la cherche — ce qui, le repos comme le désir, comme la tendance, sont des phénomènes de la volonté. Cf. également *Contra gentiles*, I, c. 72 et *De veritate*, XXIII, art. 1.

2. *Summa Theologiae*, I, qu. LXXXII, art. 3 : « Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum ab invicem... sequitur, quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate ». Cf. *De veritate*, XXII, 1.

3. *Summa Theologiae*, II, 1, qu. XIII, art. 1 : Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit et ordinat actum ejus : inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis sed voluntatis : perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae. Cf. I, qu. 83, art. 3; *De veritate*, XXII, 15; *In Sent.*, d. XXIV, q. 1, a. 2.

volontaire de l'âme [1]. L'âme tend naturellement vers l'objet qui lui est représenté par l'entendement, comme elle tend naturellement vers les objets qui lui sont donnés par les sens — la volonté n'est qu'une conséquence de l'entendement [2]. Elle n'est pour tout dire qu'un désir intellectuel, qu'une passion intellectuelle ; au sens de Descartes, elle ne serait qu'une puissance passive. Saint Thomas est tellement persuadé du rôle subordonné et dérivé de la volonté qu'il ne se permet point de poser en Dieu la puissance volontaire directement, par analogie avec la nature humaine ; il croit devoir prouver d'abord que Dieu est un esprit intelligent, et ce n'est que du fait de l'intelligence qu'il déduit la volonté. Dieu veut parce qu'il pense, dirait saint Thomas; Dieu pense parce qu'il veut et parce qu'il veut penser, aurait dit Descartes.

La volonté, n'étant qu'une tendance naturelle vers le bien, agit, selon saint Thomas, par une nécessité de la nature et non par sa propre spontanéité [3]. Elle ne commande pas à l'entendement, c'est au contraire l'entendement qui joue le rôle actif dans la vie spirituelle [4] ; ce n'est

1. Saint Thomas, *De ver.*, qu. XXII, art. 4 : Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum moventem hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis. Sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari, et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio sed seipsa. Et hoc quidem competit ei, in quantum non utitur organo corporali, et sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis.

2. *Summa Theologiae*, II, qu. IX, art. 1 : « Intellectus non secundum modum causae efficientis, sed secundum modum causae finalis movet voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis ». Cf. *ibid.*, I, q. LXXXII, art. 4 ; *Contra gent.*, I, cap. 72 ; *De veritate*, XXII, art. 4.

3. *Summa Theologiae*, I, qu. LXXXII, art. 1 : Nec necessitas naturalis repugnat voluntati ; quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini qui est beatitudo.

4. *Ibid.*, I, qu. LXXXIII, art. 3, ad 2 : .. intellectus prior est voluntate sicut motivum mobili, et activum passivo ; bonum enim intellectum movet voluntatem.

pas la volonté qui se détermine elle-même, c'est l'entendement qui détermine et dicte ses mouvements [1].

On pourrait dire que, tandis que Descartes, ne laissant à l'entendement que la passivité, transporte dans la volonté toute l'activité de l'âme, saint Thomas assigne l'activité, la spontanéité à l'intellect et ne laisse à la volonté qu'une sorte d'activité passive. L'entendement, selon la doctrine thomiste, n'est pas borné à recevoir des impressions et à enregistrer des données, il est productif, il est actif, il est créateur. La volonté ne joue plus que le rôle de réalisatrice. C'est dans son entendement que Dieu créa le monde — du moins en tant qu'idée ; la volonté divine n'eut qu'à lui donner l'existence, réalisant par là même une décision de l'entendement divin. Ce qui distingue la volonté des passions proprement dites, c'est son caractère intellectuel et rationnel [2] et non sa spontanéité essentielle et propre.

La liberté de la volonté, le libre arbitre ne sont rendus possibles que par l'intelligence [3]. Le libre arbitre — saint Thomas distingue la liberté de contradiction, liberté d'accomplir un acte ou de ne pas l'accomplir, de la liberté de contrariété, liberté d'accomplir deux actes différents — n'a lieu que dans ce dernier cas [4]. Le libre arbitre présuppose ou plutôt est identique au choix, à l'élection [5]. L'élection

1. Cf. *Ibidem*, II, qu, IX, art. 3.

2. *Ibidem*, I, qu. LXXXIII, art. 1 : Ex hoc dicitur homo prae caeteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturae, ut bruta. Cf. *De veritate*, qu. XXIV, art. 1 ; *Contra gent.*, II, cap. 48.

3. Cf. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*; Paris, 1908, p. 218.

4. *Summa Theologiae*, II, 1, qu. X, art. 2 : Voluntas movetur dupliciter : uno modo, quantum ad exercitium actus ; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur : potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud ... illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle ; quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona... possunt repudiari vel approbari a voluntate, quia potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

5. Saint Thomas, *De veritate*, qu. XXIV, art. 6 : liberum arbitrium est

le choix, ne sont possibles que dans le cas où les deux actes sont possibles avec un droit égal ; nous pouvons alors librement choisir notre voie, faire usage de notre libre arbitre. L'acte de l'électionest un jugement de l'entendement [1], qui, après délibération [2], choisit et indique à la volonté la voie à suivre [3]. La volonté, puissance aveugle en elle-même, ne fait qu'obéir au jugement et à l'injonction de l'entendement. Lorsque par contre, il n'y a qu'une seule possibilité, une seule voie, un seul bien présent, lorsqu'il n'y a pas de choix entre plusieurs actes, ou du moins entre l'accomplissement et le non accomplissement d'un acte, entre le *volo* et le *nolo*, la volonté suit naturellement et nécessairement la seule voie qui se présente à elle. Dans ces cas là, il n'y a pas de libre arbitre, il n'y a pas d'élection. Nous le voyons bien, l'élection est un jugement intellectuel [4] qui, d'ailleurs, est absent

ipsa voluntas, nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere. Cf. *In Sent.*, II, dist. XXIV, qu. I, art. 3.

1. *Summa Theologiae*, II, 1, qu. IX, art. 6. Homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum vel apparens bonum.

2. *Summa Theologiae*, II, 1, qu. XIII, art. 4 : Sicut iam dictum est electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium et non ut conclusio... unde finis... non cadit sub electione. Cf. *De Veritate*, XXIV, 1, ad 20. *In Sent.*, I, dist. IV, qu. I, art. 1 ; II, dist. XXV, qu. unica, art. 3, ad 2

3. *Summa Theologiae*, II, 1, qu. XV, art. 4 : ... finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare... Manifestum est autem quod superior ratio est quae habet de omnibus iudicare... Ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem. *Ibid.*, qu. XVII, art. 1 : Imperare... est... essentialiter actus rationis : imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando ; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis. *Ibid.* Ad 2 Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.

4. *Summa Theologiae*, I, qu. LIX, art. 3 : Solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus est liberum arbitrium.

justement dans les cas où, selon Descartes, il y a jugement de plusieurs actions différentes, où, avant de nous décider, nous commençons par examiner, par peser les raisons pour et contre tel ou tel autre acte déterminé [1] ; où, avant d'agir, nous tenons un espèce de *concilium* avec nous-mêmes [2]. La volonté désire naturellement et nécessairement le bien. tend naturellement vers le bien, n'est autre chose que cette tendance naturelle ; si chaque fois nous voyions le bien suprême, le but de toutes nos actions devant nous, nous tendrions nécessairement vers cette fin suprême [3]. Il n'y aurait alors de place pour un choix, ni par conséquent pour le libre arbitre. Quant aux biens finis, nous ne les désirons, ou plutôt, la volonté, en tant que rationnelle, ne les désire que comme des moyens [4] menant à la fin suprême, à Dieu et, puisqu'aucun de ces moyens n'est ordonné d'une manière absolument nécessaire en vue de cette fin, puisque la fin peut être atteinte par plusieurs moyens,

1. *Summa Theologiae* II, 1, qu. XIII, art. 6 : Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponuntur secundum unam considerationem quia circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

2. Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Election*, vol. IV c. 2213-15. « L'élection de soi, comme tout acte de volonté, est un acte aveugle, essentiellement dirigé par le jugement intellectuel, qui présente à l'agent son objet et son bien. . C'est seulement lorsque le conseil a discerné la plus ou moins grande adaptation des moyens à une fin, et lorsque le jugement practico-pratique a prononcé quel est le meilleur moyen, que la volonté peut choisir. D'où l'absence d'élections proprement dites chez les animaux : l'instinct qui guide leurs appétitions est déterminé. Du fait de l'absence de plusieurs parties et donc d'un jugement pratique de préférence, la matière même de l'élection comme telle se trouve supprimée ».

3. *Summa Theologiae*, II, 1, qu. XIII, art. 6 : Homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere ; potest etiam velle hoc vel illud et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur . non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate sed libere agit.

4. Cf. *Summa Theologiae*, II, 1, qu. VIII, art. 3.

par plusieurs voies différentes dont aucune n'est nécessaire, aucune n'est unique et qu'ils se présentent à notre esprit avec un droit égal, nous pouvons librement choisir notre voie, faire usage de notre libre arbitre. L'acte de l'élection est un jugement pratique mais rationnel, un jugement de l'entendement, qui, après délibération, choisit et indique à la volonté la voie à suivre. La volonté, puissance aveugle en elle-même, ne fait qu'obéir au jugement et à l'injonction de l'entendement. Lorsque, par contre, il n'y a qu'une seule possibilité, une seule voie, un seul bien présent, lorsqu'il n'y a pas de choix entre plusieurs actes, ou du moins entre l'accomplissement et le non accomplissement d'un acte, entre le volo et le nolo, la volonté suit naturellement et nécessairement la seule voie qui se présente à elle. Dans ces cas-là, il n'y a pas de libre arbitre, il n'y a pas d'élection. Nous le voyons bien, l'élection est un jugement intellectuel [1], qui d'ailleurs est absent justement dans les cas où, selon Descartes, le jugement (de la volonté) atteint sa perfection, qui n'est possible que dans les cas d'indifférence, là où, selon Descartes, nous ne sommes presque plus libres du tout. Il faut, par conséquent, chercher une autre source à la doctrine cartésienne. Saint Thomas affirme, bien entendu, que la volonté est libre par définition — pourtant elle reste toujours subordonnée et soumise à l'entendement [2] et, par conséquent, ne peut être autre chose qu'une puissance, une force de la nature [3].

Nous avons déjà indiqué Saint Bonaventure, nous viendrons à examiner l'influence possible de Duns Scot, mais, disons-le de suite, Duns Scot a bien pu déterminer et influencer la théorie cartésienne sur les rapports entre la volonté et l'entendement, fournir à Descartes l'analyse la

1. *Summa Theologiae*, I, qu. LIX, art. 3.
2. *Ibid.*, II, 1, qu. IX, art. 4. Cf. *ibid.*, art. 1.
3. *Ibid.*, I, qu. XIX, art. 3. Cf. *ibid.*, art. 10; *Contra gent.*, I, cap. 80, 81, 83; *De veritate*, qu. XXIII, art. 3.

plus profonde qui ait été jamais faite de la volonté, donner à Descartes les bases de sa doctrine de la supériorité de la volonté sur l'entendement, de la spontanéité de la volonté et de la passivité essentielle de l'entendement — il ne lui a pas donné les bases de sa théorie du jugement. C'est, à notre avis, dans la doctrine de Saint Augustin sur les rapports entre la foi et l'intelligence, la foi et la volonté, doctrine que reproduit Saint Thomas lui-même, que nous devons chercher ses sources. En effet, pour Descartes, l'action de juger consiste à affirmer et à nier, *croire, donner ou refuser son assentiment, sa croyance*. Il lui serait donc naturel d'étendre à tout le domaine du jugement les caractères que Saint Augustin assignait à la croyance [1].

On connaît le rôle que joue, selon Saint Augustin [2], la volonté dans l'acte de la foi (nous parlons ici de la foi en tant que foi naturelle, foi — croyance, et non en tant que foi surnaturelle, vertu salvifiante et sanctifiante, don et grâce divins), c'est un acte sinon de la volonté, du moins un acte volontaire [3] produit et réalisé par la volonté. C'est, pourrait-on dire, un acte mixte : intellectuel, en tant que cette croyance est une croyance à certaines vérités ou, en général, certaines opinions et propositions déterminées, intellectuel en tant que la croyance n'est pas irraisonnable ni irraisonnée, mais ce n'est pas un acte de l'intelligence, un acte de l'entendement. A vrai dire, nous ne devrions point

1. Nous ne voulons nullement nier que Descartes ait eu des raisons matérielles pour le faire, que justement les actes d'affirmer et de nier, actifs par excellence et possédant ce même caractère de positivité et de négativité que les actes de la volonté, ne lui fournissent des raisons d'assigner au jugement sa place parmi les phénomènes de la volonté. Certains logiciens modernes, par exemple Rickert, Windelband, etc., ont bien estimé cette raison suffisante pour classer le jugement et les actes de la volonté dans la même catégorie. — Ceci ne veut pas dire, naturellement que nous partageons leur opinion.

2. Sa théorie se trouve d'ailleurs chez presque tous les Docteurs scolastiques, diversement élaborée et interprétée il est vrai, mais conservant toujours le rôle de la volonté dans l'acte de foi.

3. Cf. p. e. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, II, 2, qu. II, art. 9.

parler des « actes » de l'entendement, l'entendement étant passif *par définition* : la connaissance, disons-le encore une fois, n'est pas un acte au sens propre du mot, n'est pas « active », n'est pas action : l'âme reçoit la connaissance ; les idées, les vérités lui apparaissent, l'éclairent et l'illuminent. La foi est au contraire un assentiment de l'âme elle-même, un consentement, une réponse que l'âme donne par sa propre force et sa propre volonté : elle croit parce qu'elle veut croire, parce qu'elle se détermine elle-même à la croyance : les raisons de croire ne sont pas les causes de l'acte lui-même, ne sont pas les causes qui le produisent [1] ; elles agissent sur l'âme qui les connaît, en tant que l'entendement les aperçoit et les voit, mais ce ne sont que des motifs qui laissent à l'âme toute sa liberté, et, bien qu'illuminée par une clarté surnaturelle [2], c'est librement et volontairement qu'elle croit, accepte, donne ou refuse son assentiment.

Nous ne voulons point fermer les yeux sur les différences nombreuses qui subsistent entre les théories augustiniennes et cartésiennes : on ne peut pas identifier complètement la théorie de la croyance chez Saint Augustin et celle du jugement chez Descartes ; et nous l'avons indiqué nous-mêmes, en disant que Descartes avait étendu l'analyse de Saint Augustin à tous les phénomènes actifs de l'âme connaissante : il a par conséquent dû la modifier considérablement ; elle n'est pas la source unique, mais, selon toutes probabilités, le point de départ de la doctrine cartésienne. Moins psychologue que l'évêque d'Hippone, Descartes ne se préoccupe pas autant que Saint Augustin de l'exactitude de l'analyse psychologique, il ne cherche pas à laisser aux phénomènes de la conscience leur complexité et leur richesse. Quelques termes, quelques distinctions bien nettes

1. Cf. *Réponses aux Secondes*, vol. VII, p. 148.

2. Pour Descartes comme pour les théologiens le *lumen gratiae* est bien supérieur au *lumen naturale* et les vérités de la foi, fondées dans la lumière de la grâce, sont non seulement plus sûres, mais même plus évidentes que les vérités de la raison.

et bien tranchées, lui suffisent. Il ne distingue pas entre l'acte volontaire et l'acte de la volonté, entre croire et affirmer et, donnant à tous ces actes disparates le nom de jugement, unissant, en quelque sorte, les théories partielles de Saint Augustin et de Saint Bonaventure, il obtient sa théorie du jugement, acte de la volonté.

III. — La théorie de la lumière naturelle, ou plutôt, le concept de la lumière naturelle [1], car Descartes n'en donne pas de théorie élaborée, ni même, à vrai dire, une définition complète, est une des notions traditionnelles de la scolastique qui se retrouve chez tous ses grands Docteurs. C'est un cas de la survivance persistante des idées néoplatoniciennes et augustiniennes, submergées mais non détruites par l'aristotélisme de la scolastique thomiste qui les reprend, se les incorpore et les conserve, quitte à les retrouver, à l'aide d'une interprétation ingénieuse, dans les écrits du Philosophe. Saint Augustin distingue très nettement la lumière naturelle, lumière propre à notre intelligence, de la lumière divine, clarté supranaturelle de Dieu [2]. Nous ne pouvons, en ce monde, voir Dieu dans toute la splendeur de sa clarté, ni percevoir directement la lumière divine dont notre âme serait incapable de soutenir la gloire et l'éclat, et ce n'est que débarrassés de l'enveloppe terrestre que les justes pourront voir Dieu dans son essence et sa lumière et participer par la vision béatifique à cette clarté supranaturelle. La lumière naturelle doit en être soigneusement distinguée. C'est la lumière dans laquelle nous apparaissent les essences intelligibles, les idées et les vérités éternelles. La lumière naturelle est la lumière de l'évidence, la clarté intrinsèque de l'intellect qui, dans l'intuition intellectuelle, contemple les vérités mathématiques et logiques. Mais tout en étant distincte de la lumière divine, la lumière naturelle n'en est pas moins un dérivé. Tout en étant la clarté

1. *Lettre à Mersenne*, 16 octobre 1639 *Corresp.*, CLXXIV, vol. II, p. 559 « Lumière naturelle ou intuitus mentis auquel seul on doit se fier ».

2. Saint Augustin, *De genesi ad litteram*, XII, 31 (59).

propre à notre entendement, elle n'est pourtant pas la lumière *propre* [1] *de notre entendement*, n'a pas sa source en nous-mêmes [2] et ne nous appartient pas. Elle nous éclaire nous-mêmes, en même temps qu'elle éclaire les essences et les idées, elle éclaire notre connaissance, mais elle est en elle-même indépendante de nous. Elle nous est supérieure, elle vient d'en haut, elle provient de Dieu [3]. Étant la lumière intellectuelle par excellence, la lumière naturelle, qui éclaire de ses rayons les essences et les idées éternelles qui existent dans l'entendement divin, ne peut avoir une autre provenance, ni une autre source que l'entendement divin lui-même. Il serait inexact et exagéré de dire qu'elle est la lumière divine elle-même ; au moins sommes-nous autorisés à la considérer comme un reflet, comme un rayonnement de l'intelligence divine dans nos âmes. C'est pourquoi la lumière naturelle, en laquelle nous voyons toutes choses en ce monde, n'est qu'une analogie et une image de la lumière divine à laquelle nous participerons dans l'autre. L'intuition intellectuelle nous donne l'avant-goût de la vision béatifique, et la lumière naturelle nous annonce et nous fait connaître Dieu [4].

C'est presque sans modifications, du moins sans modifications essentielles, que cette doctrine se retrouve chez Saint Bonaventure. Pour lui, comme pour Saint Augustin, la lumière naturelle est, pour ainsi dire, notre entendement

1. Cf. Mersenne, *Quaestiones celeberrimae*..., cap. I, art. 1, qu. 1 ad 16 : Cum autem de notionibus cognitionis divinae *nobis innatis* et impressis hactenus jam multa disserimus,... et quid sit lumen illud naturale... Illas ...notiones, naturaeque lumen nihil aliud esse arbitror praeter ipsam vim intellectivae et appetitivae facultatis. Enim vero, cum Deus creat animam, eam sibi similem efficit ; in qua similitudine lumen naturae situm est, vel ex ea resultat. — Remarquons bien le terme *innatus* qu'emploie Mersenne.

2. Saint Thomas, *De spirit. creaturis*, art. IX, ad 8. S. Augustinus posuit rationes rerum in mente divina... secundum quod illae rationes aeternae imprimunt in mentes nostras...

3. Saint Augustin, *De genesi ad litteram*, VIII, 12 ; 26. Sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit... sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continue tenebratur.

4. Cf. Descartes, *Meditationes III*, vol. VII, p. 52.

lui-même en tant que reflet et similitude de l'entendement divin auquel il est joint [1]. Elle est la lumière qui « éclaire tout homme venant au monde » [2], irradiation de la lumière divine elle-même, car ce n'est que le rayonnement de sa clarté qui éclaire nos âmes, qui nous permet de voir et distinguer la vérité, nous permet de la connaître et de la percevoir [3]. Il ne faut pourtant pas l'identifier avec la lumière de Dieu, avec Dieu lui-même, ni croire que par elle nous possédons une *vision* directe et immédiate de Dieu, car, bien qu'éclairant tout, elle reste néanmoins invisible en elle-même. C'est en elle que nous voyons toutes choses, mais ce n'est pas elle que nous voyons : autre chose est de voir les objets sensibles dans la lumière du soleil, autre chose de voir les rayons lumineux et autre chose encore de voir le soleil lui-même, et bien que nous ne puissions rien voir autrement que dans la lumière du soleil, nous ne pouvons cependant point soutenir son éclat. C'est ainsi que Dieu, soleil du monde intelligible [4], éclaire tout, mais notre

1. Cf. Saint Bonaventure, *Itinerarium... III*, § 3 (vol. V, p. 304). Manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.

2. *Ibidem.* : scit igitur, intellectus noster ... veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

3. Cf. *Itinerarium*, c. III, § 2. V, 303.

4. Cette image platonicienne traverse presque toute la scolastique, portant avec elle des reminiscences et des influences platoniciennes ou, plus exactement, néoplatoniciennes. Partout où nous les rencontrons, nous pouvons être sûrs de retrouver l'influence de Plotin et de son grand disciple, Saint Augustin. Cf. *Summa Theologiae*, II, qu. CIX, art. 1, ad 2 : « Sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius, unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab eo ad cognoscendum ea, quae pertinent ad naturalem cognitionem », et aussi *Summa Theologiae*, *I*, qu. XII, art. 11 ad 3 : Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus : nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis ; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est per lumen solis... Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse, quod videa-

âme finie, imparfaite et bornée ne peut pas contempler sa splendeur et ce n'est que, pour ainsi dire, dans la lumière qui émane de lui, dans les objets qu'elle éclaire, qu'elle peut saisir son reflet et percevoir sa présence [1].

Nous retrouvons cette même théorie reprise dans ses grandes lignes par St Thomas. St Thomas semble, il est vrai, se séparer radicalement de son grand prédécesseur comme de son grand contemporain, il proteste contre toute assimilation de la lumière naturelle à la lumière divine, il ne veut rien savoir de la perception immédiate de Dieu dans cette lumière et par cette lumière — elle est pour lui l'expression de la nature de l'homme, de la nature propre à son intelligence, appropriée et adaptée aux connaissances intellectuelles et même aux connaissances conceptuelles. La lumière naturelle est celle de la raison humaine [2], celle du raisonnement, mais ce n'est qu'un côté de la doctrine, et ce n'est pas le seul, ni peut-être le plus important. La lumière naturelle n'est pas seulement celle du raisonnement, mais encore de la connaissance intuitive de la raison [3], de la connaissance des premiers principes [4], de ces principes

tur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium, quod videatur essentia dei.

1. S. Bonaventure, *Itinerarium*, c. V : Contigit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, sed etiam supra nos : extra nos per vestigium, intra nos per imaginem (signum) et supra nos per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur.

2. Cf. S. Thomas, *Contra gent.*, c. IV, c. 11.

3. *Summa Theologiae* I, qu. LXXIX, art. 8. Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae : quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere est enim simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, ratiocinari autem est procedere de uno intellectu in aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecto possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt .. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud ... et ideo rationales dicuntur.

4. *De veritate*, qu. X, art. 6. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodam modo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus quae statim lumine intellectus agentis cognos-

qui sont comme des *semences* imprimées par Dieu dans notre âme. Elle est une puissance de notre nature, mais c'est justement cette puissance-là, qui, étant la plus haute des perfections de notre âme, est une imitation [1] aussi parfaite que possible, imitation et reflet de l'entendement et de la lumière divine [2]. Elle est la raison de notre similitude avec Dieu et, pour ainsi dire, cette similitude même substantialisée, elle est un reflet de la lumière divine devenue notre nature et notre essence. C'est Dieu qui en est la source [3], non plus directement comme pour Saint Augustin et surtout Saint Bonaventure en tant que source lumineuse, en tant que centre dont elle émane et qui rayonne sur les âmes et les idées [4]. Il en est la source en la créant, ou plutôt en donnant à chaque âme une parcelle de cette lumière divine [8],

cuntur. Cf. *Summa contra gentiles*, l. III, c. 4 : Principia indemonstrabilia cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Il est vrai que, selon saint Thomas, toute connaissance commence avec la perception sensible, et que sans elle nous n'aurions jamais pu parvenir à la connaissance des premiers principes. Pourtant, la connaissance sensible n'est que la *condition nécessaire* de l'actualisation des principes indémontrables dans notre intellect. Elle n'est pas la source d'où ils proviennent, ni le fondement de leur valeur. Elle est *occasion*, mais non *cause*.

1. *Ibid.* l. III, c. 47 : ..Sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quod de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus judicare.

2. *Summa Theologiae* 1, qu. LXXXVIII, art. 3, ad. 1. In luce primae veritatis omnia intelligimus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, *sive naturale*, sive gratuitum *nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae* (souligné par nous).

3. *Summa Theologiae* 1, qu. LXXXIV, art. 5 : ..lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo.

4. *Quodlibet*. X, qu. 4 art. 7 : Nihil autem possumus veritatis cognoscere, nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam immutabilitatem et infallibilitatem.

5. St Thomas, *Expositio Aurea in David*. Ps. 35 : Privilegium rationalis creaturae est, quod videt in lumine Dei, quia alia animantia non vident in lumine Dei... Hoc lumen est veritas increata qua aliqua vera cognoscimus. Lumen enim spirituale veritatis est, quia sicut per lumen aliquid cognoscimus, in quantum lucidum, ita cognoscitur in quantum est verum.

en la rendant elle-même lumineuse, en en faisant une source secondaire et subordonnée de clarté [1]. La lumière naturelle n'est pas, même pour St Thomas, indépendante de la lumière divine : elle est la lumière participée, et c'est à cause de cette participation à la lumière divine qu'elle est lumineuse et peut éclairer [2].

La doctrine cartésienne se rapproche de celle de St Bonaventure, comme de celle de St Thomas. *Lumen naturale sive intuitus mentis*, c'est comme pour Saint Thomas la faculté ou la puissance de l'entendement humain de saisir et de contempler les natures vraies et immuables, leurs rapports, ainsi que les vérités éternelles, mais c'est aussi comme pour Saint Bonaventure dans la lumière divine, par une illumination divine, que s'accomplit l'intuition. La lumière naturelle a donc doublement sa source en Dieu : c'est lui qui la crea, et c'est à sa lumière que nous participons dans les actes de l'intuition intellectuelle.

IV. — Les sources du *cogito* ont déjà bien souvent été soumises à une analyse historique. M. Blanchet a admirablement montré le rôle de St Augustin dans son élaboration ainsi que l'inspiration néoplatonicienne de la doctrine ; il a également rappelé l'attention sur le fait, bien connu

1. *Super Boet. De Trinitate*, c. 1, ad. 3 : ..oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur lumen aliquod sibi naturale, per quod possit facere visibilia in actu, sicut consequitur mens ex illustratione solis increati, et ideo oculus indiget semper exteriori lumine, et non mens, Cf. *ibid.*, ad 6 : Lumen naturale semper Deus causat in anima, non enim est causa fieri solum sed etiam esse ipsius. In hoc ergo Deus continue operatur in mente quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit.

2. *Summa Theologiae I*, qu. XII, art. II, ad 3 : ...ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis. Il y a, évidemment, une différence notable entre la conception augustinienne et la conception thomiste : pour Saint Augustin l'esprit n'est qu'un miroir qui réfléchit les rayons qui le frappent — pour Saint Thomas il est plus que cela ; il est, pourrait-on dire, fluorescent. Ce qui est commun aux deux conceptions, c'est l'idée d'un influx direct et permanent de Dieu sur l'âme. Pour Descartes, qui ne sépare pas la *perception* d'un objet par l'âme de l'*action* de cet objet sur l'âme, et qui élève l'âme humaine à la dignité des substances séparées, les deux doctrines devaient se confondre. Elle ne sont d'ailleurs peut-être pas aussi opposées l'une à l'autre qu'on l'admet souvent.

depuis les travaux de MM. Espinas et Adam que, aussi bien que l'argument ontologique, le *cogito* n'était pas inconnu au temps de Descartes. Mersenne [1] aussi bien que Silhon [2] les emploient tous les deux. L'importance du rôle de Mersenne, qui permet de rattacher Descartes à la tradition scolastique, a été déjà mis en lumière par Hauréau, et c'est encore Hauréau qui retrouva quelques anneaux de la filiation augustinienne au début de la spéculation scolastique — notamment chez Jean Scot Érigène et Heiric d'Auxerre, qui le copie sans le nommer. Nous ne pouvons certainement pas supposer une influence directe de Jean Scot sur Descartes [3] — n'oublions toutefois point que les idées ne gardaient pas toujours le nom de leurs auteurs, et bien des fois, on peut retracer l'histoire d'une idée à travers les nombreux docteurs qui l'emploient ou se l'approprient jusqu'à un penseur condamné par l'église comme hérétique. Les conceptions de Jean Scot présentent d'ailleurs plus d'une analogie avec le système de Descartes. Nous ne retrouverons certes pas chez ce dernier la doctrine de l'émanation progressive et du retour du monde en Dieu, ni la doctrine des divisions de la nature, nous retrouverons par contre chez Jean Scot Érigène, surtout dans son premier ouvrage *De praedestinatione*, d'inspiration presque exclusivement augustinienne, l'affirmation la plus nette et la plus énergique de l'absolue et absolument illimitée liberté divine [4] comme de la liberté humaine, incom-

1. Cf. Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in genesim*, Paris, 1624, c. I. qu. I, art. 8.

2. Silhon, *De l'immortalité de l'âme*, Paris, 1631, p. 178. « C'est une vérité aussi accessible à la raison que celle du soleil l'est aux yeux sains que l'opération suppose l'être et qu'il est nécessaire qu'une chose soit afin qu'elle agisse ». Descartes dira également : « La considération très simple que pour penser il faut être »... Cf. les ouvrages de MM. Blanchet, Espinas et Adam cités *supra*.

3. Les œuvres de Jean Scot Érigène furent éditées pour la première fois en 1681. Descartes ne pouvait donc en avoir une connaissance quelconque.

4. Jean Scot Érigène, *De Divisione naturæ*, VI, 33 : Inter cetera, quae omnem rationem et intellectum exsuperant, humiliter concede posse fieri

patible avec une nécessité de la nature [1], quelle qu'elle soit [2]. Nous retrouvons chez Jean Scot cette idée que la volonté libre et librement créatrice [3] de Dieu exprime le plus profond de son esssence [4], nous retrouvons la conception de Dieu-créateur absolu [5]. La notion de la création est pour Jean Scot comme pour Descartes la seule qui pourrait s'appliquer à Dieu, la seule relation qui peut exister entre Dieu et le monde. Ce n'est que comme créateur que Dieu peut être mis en rapport avec le monde, du moins en tant que, envisagé comme essence non-créée et non-créatrice, il ne joue le rôle de fin universelle, fin dans les deux sens du mot, fin vers laquelle tendent et dans laquelle iront se perdre les choses, les êtres et le monde. Nous retrouvons également l'idée du primat de la volonté, puissance libre par son essence même, qui ne peut pas être sans être libre, et qui, n'étant point libre, ne serait pas.

Jean Scot est enfin le penseur du moyen âge qui affirme le plus nettement peut-être que les essences éternelles sont créées et produites par Dieu : il est vrai, par contre, qu'en

divina providentia administrante ea, quae et extra et contra naturam sunt, virtute naturae sustineri et intra eam puniri, ipsa semper in seipso incolumi omnino perseverante.

1. *De Praedestinatione*, II, 13. Deus quidem omnia, quae fecit sua propria voluntate, nulla vero necessitate fecit. Quid enim cogeret Deum ut aliquid faceret ?... Age iam : Si omne quod in Deo est Deus est : voluntas autem Dei in Deo est : Deus est igitur Dei voluntas. Non enim aliud est ei esse et velle, sed quod est esse, hoc est et velle.

2. *Ibid.*, II, 1. Ubi autem est necessitas, ibi non est voluntas. Atqui in Deo est voluntas. In eo igitur non est necessitas.

3. *Ibid.*, II, 6. ..omnia quaecunque Deus voluit necesse sit, ut sint, nulla tamen necessitas voluntatum eius, aut ad aliquid faciendum impellit, aut ab aliquo faciendo retrahit .. Nam si omnium naturarum est necessitas Dei voluntas, erit voluntas naturarum quas Deus ipse creavit, necessitas. Erit igitur necessitas creaturarum, quas Deus creavit, Dei voluntas. Colligitur Dei voluntas ipsa est necessitas et necessitas ipse est Dei voluntas.

4. Ce côte volontariste de la doctrine de Scot Erigène a ete mis en lumière par W. Kahl dans sa dissertation, *Die Lehre vom Primat des Willens...* Strasbourg, 1884.

5. *De Divisione naturae*, III, 13. ...ultra omnem legem divina voluntate, quae nulla lege concluditur, est enim lex legum, et ratio rationum. Cf. *De Praedestinatione*, V, 4.

leur attribuant une force créatrice, il s'éloigne bien loin du cartésianisme.

Les rapprochements que nous venons de faire sont fort curieux, mais nous ne croyons pas qu'ils nous donnent le droit d'affirmer une filiation historique ; l'esprit de la doctrine érigénienne est trop différent de celui de Descartes ; les quelques idées qui auraient pu avoir une influence sur Descartes sont, pour la plupart, des idées augustiniennes ; quant à la doctrine de la création des essences éternelles, elle ne se trouve point telle quelle chez les penseurs postérieurs à Jean Scot et ne pouvait être connue de Descartes. Quant au *cogito*, il n'avait point besoin de le chercher chez Jean Scot, il pouvait le puiser directement chez St Augustin. La remarque de Hauréau a toutefois son importance, elle nous montre que la doctrine de l'évidence de la perception interne n'avait jamais été oubliée au moyen âge. Nous pouvons ajouter qu'elle semble avoir été beaucoup plus répandue qu'on ne l'admet généralement. Nous la retrouvons non seulement chez les scolastiques du XIVe siècle comme Pierre d'Ailly et Guillaume d'Occam, non seulement chez Guillaume d'Auvergne et Hugues de St-Victor [1], mais même chez St Thomas [2]. Elle semble à un certain moment être devenue *opinio communis* ; ainsi nous voyons Gaunilo [3] parler, dans sa polémique contre St Anselme, de l'impossibilité de douter de sa propre existence comme d'une chose parfaitement acquise.

En général, la doctrine scolastique, qui cherchait une explication ou du moins une exemplification de la trinité divine dans une analogie avec l'âme humaine ; qui, par conséquent, par l'emploi de la méthode d'analogie, était forcée de pratiquer l'introspection et de fonder ses doctrines

1. Cf. Uberweg-Heinze. *Geschichte der Philos.*, vol. II, Xme éd. 1915, refondue par M. Baumgartner.

2. *Summa Theologiae*, I. qu. 87, art. I. Nullus potest cogitare se non esse cum assenso ; in hoc enim quod cogitat aliquid percipit se esse.

3. Cf. Gaunilo. *Liber Pro insipiente*, *Migne* P. L. CLVIII, p. 248.

théologico-métaphysiques sur une intuition et une analyse psychologique [1], ne pouvait pas ne pas admettre la connaissance directe et immédiate de l'âme par elle-même. On a l'habitude d'opposer à la doctrine cartésienne de l'intuition immédiate du *cogito*, la théorie de St Thomas sur la connaissance réflexive. En effet, selon St Thomas, notre âme, notre intellect, connait naturellement les objets qui lui sont extérieurs, est premièrement tourné vers le monde et ce n'est qu'en se repliant sur soi-même, par une réflexion et dans la réflexion, qu'il peut prendre connaissance de soi-même. L'acte naturel de l'intellect est la connaissance de l'être, de l'être réel, c'est son acte primaire et, en même temps, c'est l'acte qui sert de base à tous les autres [2]; la connaissance réflexive, par laquelle l'âme se connait elle-même, ne peut être que secondaire et doit nécessairement présupposer l'action primaire et naturelle de l'entendement. Nous n'aurions besoin de rappeler que la polémique du P. Bourdain contre Descartes et la réponse de Descartes, que l'âme se connait elle-même aussi naturellement qu'elle connait le monde, que cette connaissance qu'elle a d'elle même est non seulement plus parfaite et plus profonde, mais encore la seule qui lui soit propre. Elle ne

1. *Summa Theologiae*, I, qu. 93, art 6 : Dicendum, quod cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Cf. *Summa Theologiae*, I, qu. 93, art 6 : « in creatura rationali in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. » — Nous citons St Thomas, comme le représentant classique de la scolastique, mais nous aurions pu trouver des textes analogues chez n'importe lequel de ses contemporains, prédécesseurs ou successeurs.

2. *Contra Gentil.*, l. II, cap. 93 : Naturaliter intellectus noster cognoscit *ens*, et ea quae sunt per se entis, in quantum huiusmodi : in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia ut, non esse simul affirmare et negare et alia huiusmodi. Cf. *Summa Th.*, II; qu. 94, art. 2. *De veritate*, qu. XI, art. 1.

dépend de rien et ne présuppose nullement une activité quelconque de l'entendement, elle est la connaissance primaire de l'âme, indépendante de celle du monde sensible, puisque on peut supposer et admettre la non-existence du monde sans être forcé de modifier en quoi que ce soit la connaissance que nous avons de notre âme. On ne saurait, semble-t-il, exprimer des opinions plus contraires, plus opposées l'une à l'autre, moins compatibles entre elles. Cependant, la doctrine de St Thomas n'est pas toujours identique à celle des épigones de la scolastique qui, bien que s'appelant thomistes, ne sont pas toujours d'accord avec les idées de leur grand maître [1] que bien souvent ils modifient et appauvrissent [2]. La doctrine de St Thomas, bien que profondément différente de celle de Descartes, n'en a pas moins avec cette dernière des rapports bien plus étroits que ne le laissent entendre les thomistes, ses — et nos — contemporains.

St Thomas distingue entre la connaissance actuelle et la connaissance habituelle de l'âme par elle-même ; il estime que l'âme humaine, que l'homme — être pensant, voulant, agissant — se tourne avant tout vers l'extérieur et non vers son propre être, vers le monde et non vers soi-même; qu'il lui faut par conséquent adopter une attitude spéciale s'il veut se connaître soi-même actuellement, que comme l'œil voit naturellement le monde et les objets extérieurs, et non soi-même, de même l'âme voit plus naturellement le monde extérieur, le monde physique qu'elle ne se voit elle-même. Cette doctrine, qui est à la base de la théorie de St Thomas, n'est en somme que l'expression de l'opinion commune et d'un fait trivial. St Thomas ne se borne pas à proclamer ce truisme [3], il ne se borne pas à

1. Cf. Gilson, *La liberté*... p. 408.

2. Ceci s'applique aussi bien aux contemporains de Descartes, qu'à nos contemporains à nous. Cf. Maumus, *Saint Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne*. Paris, 1890, et même Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain, 1908.

3. Il remonte à Aristote.

opposer à la théorie de la connaissance augustinienne une doctrine qui voit dans la perception sensible la base et le *type* de la connaissance humaine, mais encore il analyse la manière dont l'âme se connaît elle-même et ses actes, et présente une théorie extrêmement interessante de l'introspection et de la connaissance psychologique. L'âme a nécessairement une connaissance habituelle d'elle-même, cette connaissance accompagne tous ses actes [1], elle subsiste pendant tout le temps que l'âme pense, que l'âme existe. Ce n'est pas une vraie pensée intellectuelle, cette connaissance n'est pas une connaissance par un concept, par l'idée *per speciem*, c'est une connaissance directe et immédiate, intuitive et indubitable [2]. Cette connaissance accompagne tous les actes de la pensée *actu* ; c'est en elle que nous est donnée notre propre existence et nul ne peut penser quoi que ce soit sans penser et connaître en même temps, d'une manière absolument sûre et indubitable, sa propre existence, l'existence de sa pensée.

Nous voyons que nous nous rapprochons nettement du cartésianisme. Descartes ne distingue-t-il pas, lui aussi, entre la connaissance immédiate de soi-même que nous avons dans le *sum* primitif et la connaissance moins directe, la connaissance par l'idée [3] et même l'idée générale de l'être pensant, de l'être doutant, voulant, etc... et, par conséquent, existant ? Ne dit il pas que tous nos actes sont accompagnés par une perception de nous-mêmes qui, évidemment, est d'une nature autre que les actes qu'elle

1. *Summa Theologiae*, I, qu. LXXXVII, art. 1.

2. St Thomas, *De veritate*, qu. X, art. 8 ad 1 : ...essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus aquirere... et ideo mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse.

3. Cf. *Summa Theologiae I*, qu. LXXXVII, art. 1 : .. intellectus noster se cognoscit dupliciter : uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam : alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis consideretur...

accompagne[1], et l'idée que nous avons de nous-mêmes n'est-elle pas, comme idée, accompagnée de cette connaissance directe dont elle est par conséquent nécessairement différente? Malebranche distinguera ces modes de connaissance plus nettement que ne le fait Descartes et, revenant, par une profonde analyse psychologique, à la doctrine néoplatonicienne, dira que la connaissance immédiate de l'âme se fait sans idée et qu'en elle nous n'avons pas une idée de nous-mêmes.

L'âme, étant pour Saint Thomas une forme immatérielle[2], est, par conséquent, plus facile à connaître en elle-même que la matière, car c'est par la forme que l'esprit connaît, et ce n'est que la forme qui est réellement connaissable; si l'âme ne se connaît pas elle-même avec toute la perfection possible, si elle ne possède qu'une connaissance habituelle et non actuelle d'elle-même, si, bien que le connaissant et le connu soient une seule et même chose, elle ne possède pas une connaissance absolue d'elle-même, c'est parce que, déchue et plongée dans la matière, emprisonnée dans le corps, elle ne peut élever à l'acte la connaissance habituelle d'elle-même qu'elle possède naturellement, et qui reste potentielle pendant sa vie terrestre. L'âme pure, séparée du corps, et davantage encore les substances séparées, les anges, les esprits qui ne sont pas — ou plus — sous la domination de la matière et du corps, se connaissent *per essentiam* actuellement, directement, immédiatement et parfaitement. Ils ont d'eux-mêmes une connaissance non plus seulement intermittente et potentielle, mais éternellement actuelle.

Descartes, qui, bien que conservant la doctrine scolasti-

1. *Pour Arnauld*, 29 juillet 1648, vol. V, p. 221 : « Cum autem adultus aliquid sentit, simulque percipit ... se sensisse; hanc secundam perceptionem reflexionem appelo atque ad intellectum solum referro, quamvis sensationi adeo conjuncta sit, ut simul fiant et ab invicem distingui non videantur.

2. Cf. *Summa, Th.* q. 1. LXXVI. *Contra gentiles*, II, c. 72.

que du composé humain et de l'union nécessaire et intime de l'âme et du corps [1], doctrine qui jure avec l'ensemble de son système, n'en revient pas moins, au fond, à la théorie platonicienne de l'âme, substance indépendante et complète, unie au corps, habitant le corps, s'en servant et le dirigeant, mais nullement forme naturelle de ce dernier. Descartes, en séparant radicalement la pensée et l'étendue, la substance spirituelle et la substance matérielle (substance pensante et substance étendue), en brisant violemment les rapports étroits que la scolastique thomiste établissait entre l'âme et le corps, était sinon forcé, du moins naturellement amené à transposer la théorie de Saint Thomas et à appliquer à l'âme humaine, devenue substance individuelle, indépendante, complète et séparable, les qualités et les facultés que le Docteur angélique attribuait à la substance séparée [2], et notamment la parfaite et complète connaissance d'elle-même.

Descartes n'identifie certainement pas l'homme et l'ange, il tient bien compte des conditions essentielles de l'existence du *compositum*, de l'imperfection foncière de la nature humaine, déchue et viciée par le péché, il transforme la doctrine en la transposant; néanmoins, il nous paraît extrêmement vraisemblable que ce chapitre de l'angélologie de Saint Thomas a servi de source à la psychologie de Descartes et cela d'autant plus qu'il ne faisait par là que retourner à la doctrine augustinienne. En effet la psychologie comme la gnoséologie augustiniennes ne valent selon Saint Thomas que pour les anges. Il aurait probablement dit la même chose de celles de Descartes.

V. — Il nous reste à examiner maintenant l'influence possible de Duns Scot sur la formation de la doctrine cartésienne de la volonté humaine et divine, son influence sur sa théorie de la liberté.

1. Hamelin, *op. cit.*, p. 287.
2. *Resp. Quartae*, vol. VII, p. 246.

Cette influence, ou du moins une profonde analogie de doctrine, qui était affirmée déjà par Secrétan et admise depuis par presque tous les historiens de Descartes, jusques et y compris Hamelin, a été dernièrement mise en doute par M. Gilson En effet, les analyses modernes du scotisme, surtout les travaux du P. Minges, ne nous permettent plus de placer Duns Scot parmi les indéterministes absolus; elles ne nous permettent pas non plus de lui prêter une doctrine, selon laquelle l'essence de Dieu serait formée uniquement par la volonté, son existence basée sur sa volonté [1], etc... Il est incontestable que Duns Scot, tout en affirmant l'absolue et infinie liberté et puissance de la volonté divine, ainsi que la liberté essentielle de la volonté en général [2], tout en affirmant qu'il est possible à Dieu de changer les lois morales [3], les prescriptions du Décalogue, qui ne sont

1. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, vol. VIII, p. 390-393 passim : « Daher widersetzt sich D. Scot auf das nachdrucklichste der Ansicht dass Gottes Wille durch seinen Verstand, durch die Erkenntnis des Guten zum schaffen bestimmt werde. Nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern alles ist Gut weil es Gott gemacht hat ; das Gute ist nur das was dem Willen Gottes entspricht... Der Wille Gottes... soll... nicht von seinem Verstande abhangig sein, sondern umgekehrt, der Verstand Gottes das notwendig erkennen, was sein Wille frei beschlossen hat... es scheint nichts anderes als Grund der Schopfung ubrig zu bleiben als die Willkur des Gottlichen Ratschlusses. » — Cf. Secretan, *La philosophie de la liberté*, leçon V, p. 76. *Ibid.*, leçon IV, p. 73 ; Seeberg, *Theologie des Duns Scot*, Berlin, 1900, p. 162 : Alles Daseiende geht auf Gottes schlechthin freien Willen zuruck... Sonach ist Gott als freier Wille vorzustellen. Hieraus ergibt sich schon, dass kein Grund fur sein Wollen oder Nicht wollen erfindlich ist, denn alles Wollen ist schlechthin gründlos : et ideo huius quare voluntas voluit hoc nulla est causa, nisi quia voluntas voluntas est I II, dist 8, qu. 5, n. 21 . Gott will also dies oder jenes, weil er es will. Das Gute ist also gut, weil Gott es will, nicht will es Gott, weill es gut ist » Cf. *PRE* vol. V, article *Duns Scot*, p. 74 et suiv.

2. Duns Scot, *Opus Oxoniense*, I, dist. XXXIX, qu. un , n. 15 : Voluntas in quantum est actus primus, libera est ad oppositos actus : libera etiam est mediantibus illis actibus oppositis ad opposita obiecta in quæ tendit, et ulterius ad oppositos effectus quæ producit.

3. *Opus Ox.*, I, dist. XLIV, qu. 1, n. 2 : Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptatur. Et

fondées que sur la décision de la volonté de Dieu [1], n'affirme jamais que Dieu aurait pu faire l'impossible. Au contraire, il soutient nettement que Dieu, bien qu'étant source du possible et du réel, du possible comme et en tant que possible, et du réel comme et en tant que possible réalisé, ne peut pas créér l'impossible. Dieu ne peut pas faire qu'il ne soit point vrai que $2 + 3 = 5$. Dieu ne peut pas réaliser le contradictoire, ni faire qu'une chose qui a été créée n'eût jamais existé... Dieu n'est pas non plus complètement libre et indifférent en ce qui concerne les lois de la morale, il peut changer à volonté certaines prescriptions et règles qui portent sur les devoirs des hommes envers eux-mêmes et leurs semblables, il peut modifier toutes les règles et prescriptions cultuelles, il aurait pu — selon sa puissance absolue — sauver le monde et l'humanité sans avoir recours à l'incarnation, à la rédemption et à la mort du Christ ; il peut, toujours selon sa puissance absolue, sauver un pécheur impénitent, et même sans lui donner préalablement la grâce [2], mais il ne peut pas changer les lois qui règlent les rapports des hommes avec Dieu, qui prescrivent l'adoration de Dieu. Il ne peut pas faire le mal, ne peut pas tromper [3], ne peut pas vouloir le mal ou l'annihilation de

tunc potentia eius absoluta non se extendit ad aliquid aliud, quam ad illud quæ ordinate fieret si fieret. *Op. Ox.*, d. XXXIX, n. 14.

1. *Opus Ox.* III, dist. XIX, qu. unica, n. 7 : Dico quod, sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo est volitum et non e converso... similiter illud meritum in tantum bonum erat, pro quando acceptabatur. Et ideo meritum quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum et bonum ideo acceptatum.

2. *Opus Ox.* IV, dist. XIV, qu. 1, n. 3 : Simpliciter melius est peccatorem non correctum esse in poena quam sine poena .. Nec tamen intelligo, quod hic sit simpliciter necessitas .. Sed de potentia ordinata ista est via universaliter præfixa a lege divina.. Cf *Reportata Parisiensia* IV, dist. I, qu. 5, n. 8.

3. *Opus Ox.*, dist. XXIII, qu. 2, n. 5 : Dictat sibi naturaliter ratio, quod Deus non assistit falsitati alicuius, operando miracula ad falsa alicuius prædicata... Cuilibet naturaliter inseritur, scil. Deum esse veracem... Cf. : *ibid.*, III, dist. XXIV, qu. 1, n 22 : Et quamvis aliquis possit forte demonstrare, Deum non posse fallere nec falli, qui potest probari naturaliter.

quelqu'un ou de quelque chose, ne peut pas rendre les créatures indépendantes du créateur, ne peut pas se détruire lui-même [1]. Il ne peut pas ne pas être Dieu — *necessitate non voluntate est Deus*. Nous ajouterions : *necessitate, non voluntate est liber*.

Voilà donc la nécessité affirmée de Dieu, la liberté et l'omnipuissance divines limitées. Il pourrait sembler que la distance entre le volontarisme de Duns Scot et l'intellectualisme de St Thomas n'est pas énorme, et que, par contre, celle qui sépare le scotisme du cartésianisme est bien plus grande. On aurait dû chercher, semble-t-il, chez les indéterministes absolus, comme William Occam et ses disciples, les sources de l'indéterminisme cartésien [2] et cela d'autant plus que nous avons toute raison de supposer leur doctrine connue par Descartes. Elle est notamment exposée par Suarez dans son traité *De legibus* [3]. Descartes, il est

1. *Metaph.* I, 2 : Deus non potest annihilare seipsum. Cf. *Reportata Parisiensia*, III, dist. VIII, qu. 5 n. 1 : Deus potest remittere culpam sine effusione gratiae de potentia absoluta, sed non de potentia ordinata ; et *Quodlibet.* XVI n. 7 : Deus necessario vult quidquid vult.

2. Ou bien, devrait-on les chercher chez St Pierre Damiani qui nous présente la doctrine de la toute puissance et de la liberté divines poussées jusqu'à leurs conséquences ultimes, jusqu'à la puissance de faire l'absurde, de changer le passé? Cf. Endres, *P. Damiani und die weltliche Wissenschaft*, p. 26 et suiv. ainsi que les articles de Endres dans le *Phil. Jahrb. der Görresgesellschaft*, vol. XIX et XXVII.

3. Suarez, *De Legibus*, lib. II, cap. 4, n. 6, *Amstelodami*, 1613, p. 79. Secunda sententia huic extreme contraria, est legem naturalem omnino positam esse in divino imperio, vel prohibitione procedente a voluntate Dei, ut auctore et gubernatore naturae, et consequenter hanc legem ut est in Deo nihil aliud esse, quam legem aeternam ut praecipientem, vel prohibentem in tali materia ; in nobis vero hanc legem naturalem esse iudicium rationis, quatenus nobis significat voluntatem Dei de agendis et vitandis circa ea quae rationi naturali consentanea sunt. Ita sumitur ex Ocham quatenus dicit, nullum esse actum malum, nisi quatenus a Deo prohibitus est et qui non possit fieri bonus nisi a Deo praecipiatur et e converso. Unde supponit totam legem naturalem consistere in praeceptis Divinis a Deo positis, quae ipse posset auferre et mutare. Quod si instet aliquis, talem legem non naturalem esse, sed positivam, responderet, dici naturalem, quia est proportionata naturis rerum, non quia non sit extrinsecus a Deo posita. Et in hanc sententiam inclinat Gerson... ait legem natu-

vrai, ne le cite jamais ; nous savons pourtant qu'il connaissait Suarez. Nous verrons que non seulement il connaissait les *Disputationes metaphysicae*, mais encore, qu'en exposant ses arguments sur l'existence de Dieu, il prend en considération et cherche à éviter — sans le nommer toutefois — les arguments et objections du célèbre Docteur jésuite. Nous savons, d'un autre côté, que Descartes avait fait ses études de droit ; il est même possible qu'il les ait faites au collège de La Flèche où existaient des cours de droit. En tout cas il est extrêmement improbable que, au sortir de l'école, tout imbu encore des doctrines qu'on lui avait enseignées, comme de révérence envers ses maîtres, il n'ait point pris connaissance du livre célèbre du Docteur par excellence de la Compagnie de Jésus.

Descartes a-t-il subi l'influence d'Occam, Biel et leurs disciples ? Il n'est pas impossible que leurs idées lui aient donné des points de départ, des indications, des exemples, lui aient suggéré l'idée d'un indéterminisme absolu ; il serait toutefois impossible de faire de Descartes un disciple d'Occam. Tout le reste de la doctrine occamiste, son relativisme aussi bien que son nominalisme s'opposent à une assimilation pareille. D'ailleurs, même selon Occam, Dieu n'est pas libre d'instituer ou de changer à sa guise les vérités mathématiques. Il n'est absolument libre et indiffé-

ralem quae in nobis est, non esse tantum signum dictaminis recti divini intellectus, sed etiam divinae voluntatis. Et hanc sententiam defendunt latae Petrus Alliacus, . ait, voluntatem Divinam esse primam legem et ideo posse creare homines ratione utentes sine omni lege. Idem latissime Andreas de Novo Cast. Qui etiam addunt, totam rationem boni et mali in rebus ad legem naturae pertinentibus, positam esse in voluntate Dei et non in iudicio rationis etiam ipsius Dei, neque in rebus ipsis quae per talem legem vetantur aut praecipiuntur. Fundamentum huius sententiae videtur esse, vel quia actiones non sunt bonae vel malae, nisi quia a Deo praeceptae, aut prohibitae, quia ipsemet Deus non ideo vult hoc praecipere aut prohibere creaturae, quia malum est aut bonum, sed potius ideo hoc est iustum vel iniustum, quia Deus voluit illud fieri aut non fieri, iuxta illud Anselmus in Proslog. illud est iustum quod vis et non iustum quod non vis. Quod etiam sensit Hugo Victor et Cyprian (de singularit. clericorum illi attributo).

rent que vis-à-vis des existences, vis-à-vis des lois morales qui ne sont que des ordres de Dieu, librement donnés par lui — jamais Occam n'aurait étendu l'action créatrice de Dieu sur les possibles même en tant que possibles. Ceci est et reste une doctrine particulière de Duns Scot.

M. Gilson a, pour démontrer l'impossibilité d'admettre une influence scotiste sur Descartes, tenté de mettre en opposition les points essentiels du scotisme et du cartésianisme. Comparé à Descartes, Scot lui semble trop déterministe lorsqu'il s'agit de Dieu, trop indéterministe lorsqu'il s'agit de l'homme. Au surplus, Descartes, comme St Thomas, affirme la simplicité absolue de l'essence divine [1], tandis que Scot y trouve des distinctions formelles. Descartes serait donc bien plus près de St Thomas que de Duns Scot.

Il nous semble pourtant que lorsqu'on veut apprécier la doctrine de Dieu, la théorie de la simplicité, etc... dans la philosophie scolastique, il faut toujours tenir compte de l'analogie essentielle entre Dieu et l'âme, éclairer, pour ainsi dire, la théologie par la psychologie. Dans le cas qui nous occupe, la lumière que cette analogie projette sur Dieu nous fait apparaître les relations entre St Thomas et Duns Scot sous un aspect un peu différent. St Thomas affirme la simplicité absolue de l'essence divine. Duns Scot est aussi affirmatif que lui. Cette assertion ne dit en elle-même pas grand chose ; nous avons déjà vu que, étant comprise dans la série des propositions traditionnelles, elle se retrouve et se répète chez tous les docteurs scolastiques sans exception. C'est son interprétation — par le moyen de l'analogie — qui fait ressortir les différences et apparaître le vrai sens de cette proposition.

1. Cf. St Thomas, *In Sentent.*, I, dist. XXII, qu. I, art. 3, ad. 3 : Diversitas horum nominum non sumitur per respectum ad creaturas, imo potius e converso. Quia ex hoc, quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia, non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est, quod diversitas talium nominum, prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis..... In Deo autem non inveniri aliquam realem distinctionem nisi personarum.

Examinons encore une fois la psychologie des deux Docteurs : pour St Thomas la distinction entre les puissances de l'âme est une distinction réelle [1]; malgré l'unité foncière de l'âme, ses qualités et ses facultés sont réellement distinctes et différentes l'une de l'autre [2]; pour Scot, il ne peut s'agir que d'une différence formelle, c'est-à-dire d'une différence abstraite, logique, d'une distinction d'entités formelle, mais nullement comparable à celle que nous trouvons entre les choses en elles-mêmes [3], ni même à celle qui subsiste entre une *chose* et son *attribut*. La volonté n'est pas une *chose* res réellement distincte d'une autre *chose* — l'entendement [4]. L'âme n'est pas une unité composée de ses différentes puissances, ni même une totalité potentielle comme pour St Thomas; elle est tout entière volonté et tout entière entendement — *quoad rem* l'entendement et la volonté ne sont qu'une seule et même chose. La distinction formelle n'implique qu'une certaine non-identité, et s'oppose nettement à une séparation [5]. De même,

1. *Summa Theologiae*, I, qu. LXXVII, art. 1, ad. 5 : ...hoc modo potentiae animae dici possunt mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales. — Cf. *De anima*, XII, ad. 7. *De spirit. creat.*, XI.

2. Cf. St Thomas, *De anima*, XII, ad 12 : ...hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animae, quae sunt genere diversae et non possunt reduci ad unum principium immediatum, cum quaedam earum sint actiones et quaedam passiones, et aliis huiusmodi differentiis differant, quae oportet attribui diversis principiis. Et ita cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum, sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum.

3. Duns Scot, *De rerum principio*, XI, a 3, n. 15 : ... Substantia animae est idem, quod sua potentia realiter, ita quod anima dicitur forma per comparationem ad corpus, quod perficit, cui dat esse substantiale; sortitur vero nomen et rationem *potentiae* solo respectu et comparatione ad varia objecta et operationes, ita quod anima et actum suum eliciat, et actum subiective suscipiat : ut patet in actu intelligendi; per suam substantiam est principium eliciens actum et efficienter, et etiam subiective, non per aliquam potentiam re absoluta differentem ab ea.

4. *Opus Oxoniense*, II, dist. XVI, qu. 1, n. 17.

5. *Opus Ox.*, I, dist. VIII, qu. 4, n. 21 : Ista autem non-identitas formalis stat cum simplicitate Dei, . si in una persona possunt esse duae

lorsqu'il s'agit de Dieu. St Thomas tout en n'admettant qu'une distinction de raison entre les différents attributs et puissances de Dieu, ce qui semblerait la reléguer dans le domaine des notions conceptuelles, ajoute — *cum fundamento in re ex proprietatis ipsius rei*, ce qui au fond la réintroduit dans le sein même de l'essence divine [1]. Ainsi, dans sa déduction des attributs de Dieu, Duns Scot peut bien affirmer leur non-identité formelle [2]; l'unité et la simplicité de l'essence divine n'en sont pas atteintes — St Thomas doit pourtant affirmer *expressis verbis* sa simplicité absolue [3], sous peine d'y introduire une distinction réelle. Mais il ne peut pas éviter cet écueil, et, dans la théorie spéculative de la trinité, en introduisant en Dieu une distinction des différents modes de procession des personnes (du Verbe et du Saint-Esprit), il pose nécessairement une distinction réelle [4], aussi réelle que celle des personnes elles-mêmes, ou des puissances de l'âme, par analogie avec lesquelles il conçoit cette procession. Duns Scot évite cette conséquence funeste et la théorie de la distinction for-

proprietates sine compositione, multo magis vel saltem aequaliter possunt esse plures perfectiones essentiales in Deo non formaliter eaedem, sine compositione, quia illae proprietates in Patre non sunt formaliter infinitae, essentiales autem perfectiones sunt infinitae formaliter. — Cette notion de non-identité formelle, incompatible avec une distinction tant soit peu réelle, avec une distinction qui ferait courir le moindre danger à l'unité hyperlogique de l'être spirituel, n'est pas autre chose, au fond, que l'application d'un terme spécial et inventé *ad hoc* à l'idée Augustinienne de la *mens*. Cf. supra, p. 44, note 1.

1. Cf. St Thomas, *In Sent.*, I, dist. II, qu. 1, art. 3.

2. Duns Scot, *Opus Ox.*, I, dist. VIII, qu. 4, n. 17 : Inter perfectiones essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem objectum formale... infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur.... Est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones si essent definibiles.

3. Cf. St Thomas, *Quaest. Disputatae de Potentia*, qu. VIII, art. 6.

4. Cf. *Opus Ox.*, I, dist. VIII, qu. 4, n. 20: Secundum eos, distinctio perfectionum attributalium est fundamentum respectu distinctionis emanationum. Sed distinctio emanationum est realis : patet.

melle lui permet de sauvegarder la simplicité divine [1], bien plus que ne le fait la distinction de raison de Saint Thomas [2]. Il n'est donc peut-être pas aussi éloigné de Descartes que ne l'estime M. Gilson et, en tout cas, sa théorie nous semble offrir bien plus d'analogie avec celle de Descartes et de leur maître commun, Saint Augustin, que celle de Saint Thomas.

La doctrine si caractéristique de Duns Scot sur l'univocité de la prédication de l'être en ce qui concerne Dieu et les créatures, rappelle également une assertion cartésienne — l'existence est une qualité, un attribut qui s'applique également à Dieu et aux choses. L'existence nécessaire de Dieu n'est pas une autre existence que celle des choses [3], et ce n'est que par son attribution nécessaire à Dieu qu'elle se distingue, selon Descartes, de l'existence des êtres finis [4].

Une analyse détaillée nous avait déjà montré que nous ne pouvons nullement attribuer à Descartes un indéterminisme absolu, pas plus que la doctrine de l'omnipuissance divine, également absolue et illimitée. Nous avons bien vu que Descartes ne veut, au fond, que libérer Dieu de toute nécessité nécessitante, de tout ce qui pourrait être opposé ou préposé à son action créatrice : il nie que quelque chose puisse — dans son existence réelle aussi bien qu'idéelle, dans sa possibilité comme dans sa réalité — être considéré comme indépendant de Dieu, comme limitant sa liberté ou sa puissance. L'infinité divine étant son essence même,

1. *Opus Oxoniense*, I, dist. II, qu. 2 n. 22 : Eius Dei intellectio et volitio non est aliud ab essentia *eius*... *ideo*... eius causatio est penitus incausabilis secundum quamlibet causationem in quolibet genere causae.

2. Cf. *Summa Theolog.*, I, qu. LXXVII, art. 3, ad. 3. Cf. *Quaest. disp. de Potent.*, qu. X, art. 2.

3. Cf. *Resp. Quintae*, vol. VII, p. 383.

4. Nous ne parlons de l'existence qu'en tant qu'attribution prédicative. En elle-même l'existence nécessaire de Dieu est totalement distincte et différente de celle de la créature. L'une est *a se* et *per se*, l'autre *ab alio* et *per alium*.

nous devons éviter toutes les assertions, toutes les expressions qui auraient pu suggérer l'idée d'une limitation de son essence ou de sa puissance. Mais Descartes ne se fait pas scrupule d'appliquer à Dieu le principe de perfection, de déclarer que Dieu ne peut mentir, ne peut être imparfait, ne peut faire ceci ou cela, qu'il considère comme un mal ou comme une imperfection, ne peut, par exemple, pas changer ses décrets, et nous avons également vu que, pressé par T. More, il finit par déclarer que Dieu ne peut faire de mal, ne peut pas vouloir l'impossible, et que cette « impuissance » n'est en réalité qu'une mauvaise manière d'exprimer sa perfection absolue.

La distinction que fait Descartes entre la puissance absolument libre et indifférente de Dieu, qui aurait pu instituer des lois morales absolument différentes de celles qu'il a décrétées, créer un monde absolument différent du nôtre et des vérités éternelles contraires à celles que nous connaissons, sauver le pécheur sans contrition et sans acte de repentir, etc.... mais qui, ayant une fois institué tout cela, est empêché de changer ses décrets et ses lois, par la propre perfection de son immutabilité, rappelle singulièrement la distinction scotiste de la *potentia Dei absoluta* et la *potentia Dei ordinata* [1].

Descartes pouvait connaître Scot. Il ne l'avait certainement pas étudié à fond, mais il n'est pas probable qu'il lui soit demeuré inconnu. Il cite son nom [2] ; Gibieuf, dont l'influence profonde sur Descartes a été si bien démontrée par M. Gilson, le cite assez souvent, Suarez de même. En général, la doc-

1. *Opus Oxoniense* II, dist. XXXVII, qu. 2, n. 18 : ...« de potentia ordinata non potest Deus velle actu positivo rectitudinem non esse in voluntate absque demerito nec auferre libertatem. ...Tamen hoc auferre non includit contradictionem .. » Cf. *ibid.*, I dist. XLIV, qu. un.; IV, dist. XV, qu. 1 ; dist. 1, qu. 6 ; dist. XXVI, qu. unica, n. 3; dist. XIV, qu. 1, n. 17. — Descartes n'ira pas si loin — *hoc auferre,* selon lui, *includit contradictionem.*

2. Cf. *Resp. Primae*, vol. VII, p. 120.

trine scotiste n'était point morte [1]. Les universités de Coïmbre et de Salamanque possédaient des chaires de philosophie scotiste aussi bien que de philosophie thomiste et il n'est pas probable que les jésuites, maîtres de Descartes, ne l'aient point initié aux discussions des thomistes et des scotistes [2].

Nous venons de voir que les différences entre la doctrine cartésienne et celle de Duns Scot ne sont ni aussi profondes, ni aussi prononcées qu'il a semblé tout d'abord. Nous devons donc essayer d'analyser la philosophie de Duns Scot et tenter de nous rendre compte de l'influence possible que la théorie scotiste de la volonté a pu avoir sur Descartes.

Dans la question bien connue de la perfection relative de la volonté et de l'entendement, Duns Scot se met résolument du côté des volontaristes [3]; c'était d'ailleurs la doctrine traditionnelle de son ordre qui gardait, et a toujours gardé, l'empreinte profonde de la pensée de St Augustin et restait fidèle à son enseignement. La volonté est pour lui la puissance la plus parfaite de l'âme [4], elle l'est par son

1. C'est justement l'époque où se prépare la grande édition de Scot par Wadding — Lyon 1639. Nous donnons dans un appendice une liste des éditions des différentes œuvres de Scot qui l'ont précédée.

2. Bien plus tard, en plein XVIIe siècle, ces discussions faisaient l'objet de l'enseignement théologico-philosophique, et nous voyons Leibniz versé profondément dans les subtilités de la question.

3. Rousselot, *L'intellectualisme de St Thomas*, Paris 1918, p. 214 : Quelle puissance est-elle plus noble, l'intelligence ou la volonté ? Par quelle puissance l'être crée possède-t-il l'infini, par l'intelligence ou par la volonté ? C'était là les problèmes que se posaient explicitement les scolastiques, et en même temps que leurs réponses les classaient en intellectualistes et volontaristes elles étaient éminemment caractéristiques de leurs systèmes, parce qu'elles décidaient pour eux de la nature de Dieu, dont tout dépend.

4. Cf. Siebeck, *Die Willenslehre des Duns Scotus, Zeitschrift für Phil. und Phil. Kritik*. Bd. 112, p. 182. Es kommt ihm [Scot] überall darauf an, im Gegensatz zur thomistichen Lehre von der Abhängigkeit des Wollens vom Erkennen, den Willen als ein in letzter Instanz souveränes Princip aufzuweisen. Wesen der Sache bilden ihm beide Kräfte zusammen das

essence aussi bien que par son objet. Il est très instructif d'examiner les raisons qu'il donne de cette supériorité ; elles peuvent paraître abstruses — *subtilitates scotisticae et thomisticae* — mais elles permettent de pénétrer plus profondément dans l'esprit du *Doctor angelicus* et du *Doctor subtilis*. L'objet de la volonté, son objet primaire et absolu est Dieu considéré en tant que bien suprême, perfection suprême — tandis que l'objet naturel et primaire de l'entendement est Dieu en tant qu'il est vérité suprême. Pour l'intellectualiste St Thomas, l'être et la vérité ontologique sont les conditions, les fondements nécessaires du bien, de la perfection [1] ; l'être est plus près de l'essence divine que le bien : il faut *être* avant d'*être un bien* et la perfection elle-même n'est pour lui que le degré de l'être. La perfection suprême n'est pas autre chose que le suprême degré de l'être. Toute autre est la pensée de Scot — c'est le bien, la perfection qui est la base et la raison d'être de l'être, c'est le bien et la perfection qui forment l'essence même de l'Être suprême, de Dieu. Nous avons déjà vu et nous verrons encore que telle est également la position de Descartes.

La volonté est en outre, pour Duns Scot, l'acte le plus parfait en lui-même, en Dieu aussi bien que dans l'âme, l'acte qui forme par là même l'essence de Dieu [2] ; la volonté est libre par son essence même. Personne n'a jamais exprimé avec plus de force, plus de pénétration et de clarté que Duns Scot la supériorité de l'acte libre, son incommensurabilité avec tout autre processus ou acte de la nature, tant physique

einheitliche volle Leben der Vernunft... die Souveränetät des Willens namentlich gegenüber der Vernunftthätigkeit ist bei ihm so autocratisch, dass der letzteren im Grunde nur noch obliegt, durch Aufweisung der inneren oder äusseren Objecte das Gebiet zu bezeichnen, worin der Wille im konkreten Falle mit Willkür die Motive aussucht denen er auf sich zu wirken gestattet. Cf. Vacant, *Revue du clergé français*, XII, p. 293 et suiv.

1. C'est par conséquent l'intelligence qui nous assimile et nous unit à Dieu.

2. *Reportata Parisiensia*, I, dist. XLV, qu. 2, n. 7 : Dico quod voluntas in Deo est sua essentia realiter, perfecte et identice.

que psychique. L'intelligence, l'entendement, est une puissance passive de la nature, elle agit par nature et par une nécessité de la nature [1] ; que sa nécessité lui soit propre et non imposée, que cette nécessité soit celle de sa propre nature, Duns Scot ne le nie pas, mais la question n'en est pas modifiée [2] : la distinction entre le libre et le non-libre n'est pas identique à la distinction entre le nécessaire et le non-nécessaire, puisque la volonté libre elle-même peut être compatible avec une nécessité, mais une nécessité qui est radicalement différente de celle de la nature [3]. La volonté libre est une puissance qui n'appartient pas à la nature, qui n'agit pas par nature, qui n'a pas, qui n'est pas « nature ». L'acte réellement libre est par là-même supérieur à tout acte de la nature [4] : il peut avoir un tel acte comme fondement, il peut en avoir besoin comme condition nécessaire de sa réalisation, — jamais il ne peut être produit et déterminé par un acte de la nature ou par une cause ou raison de la nature. Les effets des causes naturelles ne peuvent donner qu'une occasion de se manifester à l'action libre de la volonté ; c'est elle seulement qui est réellement « action », c'est elle qui nous rend semblables à Dieu, qui est parfaite en elle même, c'est elle qui forme l'essence la plus profonde de la divinité et c'est par conséquent elle seule, et non l'en-

1. Cf. les textes de Duns Scot cités par Hauréau, *Histoire de la phil. scolastique* II, 2, p. 201 : « ...intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, non operatur nisi movetur ab objectô », et il ajoute dans les *Reportata Paris.* III, dist. VIII, qu. 1 : Ex hoc sequitur corollarium, quod « intelligere » non est primum in Deo, nec primum dans esse divinum.

2. *Opus Ox.*, I, dist. I, qu. 2, n. 9 : Intellectus... potentia naturalis et non libera. Cf. *Ibid.*, qu. IV, n. 1 : Intellectus mere naturaliter necessitate naturae operatur.

3. Cf. *Opus Oxoniense*, I, dist. XXXIX, quest. unica, n. 21.

4. Duns Scot, *Quodlibet*, qu. XVI, n. 15. Esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primae differentiae principii activi... Voluntas per se loquendo nunquam est principium activum naturaliter.. unde voluntas est principium agendi libere. Non magis ergo potest voluntas esse naturaliter activa, quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, potest esse libere activa.

tendement, qui nous permet d'atteindre Dieu. Dieu n'est pas une nature, il n'agit pas par nécessité de nature, mais par celle de sa libre et toute-puissante volonté [1]. Cependant, la volonté, malgré sa perfection essentielle, ne se suffit pas à elle-même, elle a besoin de l'entendement [2], elle se sert de l'entendement [3], lui ordonne et le commande [4], comme aussi elle se laisse guider par lui. Jamais pourtant l'entendement ne peut faire autre chose que déclancher et suggérer une acte libre et spontané de la volonté [5]. Libre et spontané, disons-nous, car c'est ainsi qu'il faut traduire en langage moderne l'expression scotiste — non-naturel [6]. La nature n'est pas spontanée dans le sens profond et exact du mot.

1. *Opus Ox.*, II, dist. I, qu. 2, n. 9 : Voluntas Dei qua vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda. Sicut enim non est ratio, quare voluit humanam naturam in hoc individuo esse, et esse possibile et contingens, ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse, et quaerere huius propositionis, licet contingentis, immediate causam, est quaerere causam sive rationem, cuius non est ratio quaerenda.

2. *Ibid.*, IV, dist. XLVI, qu. 1, n. 10 : dico, quod intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit. Sed non apprehendit determinate hoc esse agendum, quod apprehendere dicitur dictare : imo ut neutrum est offert voluntati divinae, qua determinatae per volitionem suam, illud esse agendum intellectus apprehendit tanquam verum illud agendum.

3. *Ibid.*, IV, dist. XLIX, qu. 4 : Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus eius. Intellectus autem si est causa voluntatis est causa subserviens voluntati, tamquam habens actionem primam in ordine generationis

4. *Opus Oxoniense*, IV, dist. XLIX, qu. lat., n. 16, : Voluntas imperat intellectui : ergo actus voluntatis est causa efficiens aequivoca respectu intellectionis. Confirmatur per Anselm. de conceptu virgin. c. 4, ubi dicit, quod voluntas movet se contra iudicium aliarum potentiarum et quod omnes alias movet secundum imperium suum et August. XIX de civ. dei, c. 4, ubi dicit quod voluntas utitur omnibus aliis potentiis.

5. Duns Scot. : *Coll.* XVI, Voluntas nunquam necessitatur ab objecto. *Theoremata*, XX, 6 : Voluntas est causa sufficiens omnis actus sui. *Opus Ox.*, I, dist. 1, qu. 4, n. 16 : Non autem bonitas aliqua obiecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono, et ita libere assentit maiori bono sicut minori.

6. Duns Scot., *Quodlibet*, XIV, n. 14. Si aliqua motio in entibus non est naturalis, maxime motio voluntatis non est naturalis.

Elle est toujours fixée, délimitée, déterminée et liée — elle n'agit pas *sponte sua*; seule la volonté s'élève au-dessus de toutes les bornes et limites, seule elle peut poser un commencement absolu, avoir par conséquent une valeur absolue. Elle a besoin de l'entendement, car rien ne peut être objet de la volonté s'il n'est présent à l'entendement, mais au lieu de déduire la volonté du fait même de l'intelligence, comme une suite de l'entendement, comme une inclination naturelle de la nature, comme une passion — ainsi le fait Saint Thomas — Scot déduit plutôt l'entendement, ou, pour être plus exact, sa présence dans l'esprit, du fait constitutif et primaire de la liberté. La liberté est un fait indubitable et indéniable[1]. — Descartes ne dira pas autre chose — que l'on peut chercher à expliquer, à éclairer, mais que l'on ne peut pas nier[2], qui est donné avant toute explication et toute théorie métaphysique. Scot ne veut pas discuter avec ceux qui n'admettent point de liberté, de contingence dans le monde ; il ne veut pas discuter avec ceux qui n'admettent dans le monde que la nature[3]. Comme plus tard pour Descartes, ces hommes-là ne lui semblent pas dignes du titre d'homme, ce sont des animaux, car ils renoncent à la plus haute et à la plus parfaite puissance de l'âme, la seule qui mette une barrière infranchissable entre l'homme et les bêtes. Ce n'est pas non plus par une déduction que Scot cherche à prouver la présence de la volonté en Dieu ; c'est par une analogie, par une induction transcendante qui ressemble bien au raisonnement de Descartes et se base

1. Duns Scot., *De primo principio*, IV, 5. Aliquid causatur contingenter; ergo prima causa contingenter causat : ergo volens causat... nullum est principium operandi contingenter nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem : quia quaelibet alia agit ex necessitate naturae et ita non contingenter. Cf. *Op. Ox.*, I, dist. II, qu. 2, art. 2, n. 20.

2. Cf. *Opus. Oxon.*, I, dist. XXIX, qu. 1, n. 21.

3. *Opus Ox.*, I, dist. XXXIX, art. 3, n. 13. Qui negant aliquod ens contingens, exponendi sunt tormentis quousque concedant quod possibile est eos non torqueri.

comme ce dernier sur le *principium perfectionis*[1]. La liberté, la contingence existe : c'est un fait ; nous ne pouvons raisonnablement en douter, puisque rien n'est plus étranger à la nécessité de la nature que ne l'est la volonté. Si la liberté existe dans le monde, elle ne peut pas ne pas exister dans son auteur, car les causes agissant nécessairement ou par nature ne pourraient produire que du nécessaire. La seule puissance compatible avec la liberté étant la volonté, Dieu, étant libre, possède nécessairement la volonté. Si la liberté n'existait pas en Dieu[2], elle ne pourrait exister dans le monde[3]. Si la volonté ni la liberté n'existaient en Dieu, il ne pourrait être créateur, ne pourrait être Dieu. La liberté est à la base de tout, du contingent comme du nécessaire ; la volonté libre peut créer la nature, poser une nécessité, mais jamais la nature n'aurait pu produire la liberté, qui est sa propre négation. Toutes ces considérations, toutes ces analyses nous amènent à poser la liberté et la volonté comme la manifestation la plus profonde et la plus adéquate de l'infinie essence et puissance créatrice de Dieu. Lorsque nous disons que Dieu n'a pas de « nature », nous voulons dire seulement que son essence n'est pas une nature, qu'il est au-dessus de toute nature. Par contre, il *possède* une nature. Ainsi l'entendement divin est, comme tout entendement, « nature » et agit *modo naturae* ; par conséquent il *produit*, mais il ne *crée* pas.

Nous venons d'indiquer ce point de vue : la nature ne

1. *Opus Oxoniense*, I. dist. VIII, qu. 4, n. 6 : Quidquid est perfectionis simpliciter in creaturis, principalius est in Deo ex se... Attributum est simpliciter perfectionis in creatura, ita quod simpliciter melius est ipsum quam non ipsum.

2. *Opus Ox.*, I, dist. XXXIX, n. 14 : Nulla causatio alicuius causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare... Primam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina. Quae ut videatur qualiter sit ponenda primo videndum est in voluntate nostra. Cf. *De primo principio*, IV, 9.

3. Cf. *Opus Ox.*, I, qu. 1, d. II, n. 2.

peut que produire, mais elle ne peut créer — Dieu est par contre essentiellement créateur; la nature est une borne, une limitation, une détermination, — Dieu est infini : il lui est par conséquent nécessairement supérieur. Scot ne veut pourtant point séparer en Dieu l'entendement et la volonté ; il tient fortement à la doctrine de l'unité et de la simplicité divines ; si la volonté divine préside à tous les actes de Dieu, l'entendement n'y prend pas une part moins grande ni moins importante. Dieu n'est pas uniquement volonté, il est aussi être et intelligence, être absolu et intelligence infinie [1] ; il n'y a pas désaccord entre les puissances et les attributs divins, mais une unité profonde et intime. Dieu est, il est même nécessairement, mais il n'est pas par une nécessité de la nature ; il est par la nécessité de sa perfection et de sa liberté, dont il n'y a pas de raison [2] ni de cause assignable; il est parce que son omnipuissance même ne peut lui ôter l'être qu'il se donne librement; il est et il veut être, ou il veut être et il est en même temps. Dieu est nécessairement intelligence, mais il veut être intelligence et il veut son intelligence [3]; il pense, il pense même sa volonté, mais il veut penser ou plutôt il veut penser et il pense et il veut penser sa volonté, — les deux actes découlent de son essence même, s'impliquent et se confondent [4]. Ils sont tous les deux en une espèce d'harmonie, non une harmonie préétablie, mais une harmonie essentielle. Dieu ne peut vouloir quelque chose qu'il ne pense pas, mais il ne peut point penser quelque chose qu'il ne veuille pas, quelque chose qu'il ne veuille pas penser. Dieu est la source créatrice unique des

1. *Opus Ox.*, IV, dist. XII, qu. 2, n. 10. Deus est natura intellectualis simpliciter perfecta.

2. *Quodlibet*, qu. XVI, p. 151. Non est quaerenda ratio quorum non est ratio.

3. Duns Scot, *Quodlibet*, qu. XVI, n. 18.

4. *Opus Oxoniense*, III, dist. XXXII, qu. unica, n. 5 : Sola autem divina essentia potest esse prima ratio agendi tam intellectui divino quam voluntati, quia si aliquid aliud possit esse prima ratio agendi, vilesceret illa potentia.

possibles [1] et des réels. C'est l'entendement divin qui possède toutes les idées [2] de toute éternité, qui produit les possibles en tant que possibles — et l'entendement divin agit en ce cas comme nature — mais il ne les produit que parce que Dieu veut qu'il les produise. Dieu possède donc une « nature », mais il la « possède » dans le sens le plus strict du mot : il la possède et lui est supérieur, *il l'a*, mais *il ne l'est pas*. La volonté divine joue donc un rôle aussi important dans la production du possible que l'entendement et c'est pourquoi, selon Scot, Dieu *invente* et *produit* les possibles [3]. Il les invente ainsi que des combinaisons possibles des essences, les groupes des compossibles [4] — c'est une action inventive et non un simple calcul, une simple constatation, un simple enregistrement. Ce n'est qu'après l'invention que l'entendement, survenant et agissant seul, connaît les possibles en tant que possibles, et la volonté divine choisit librement et réalise et crée, au sens propre du mot, un quelconque de ces mondes possibles [5], de ces

1. Cf. Plusansky, *op. cit.*, p. 185-186. « Scot leur attribue en effet cet *esse diminutum*, mais après qu'elles sont pensées par Dieu ; or cette pensée, nous le répétons, est créatrice, elle n'est pas la conscience que Dieu prend de son essence . . . . . . dans la doctrine de Scot, en dépit de son propre langage, la volonté est le principe des possibilités comme des existences ».

2. *Opus Ox.*, I, dict. XXXV, qu. unica n. 12.

3. *Opus Oxoniense*, I, dist. XLIII, qu. un. n. 5 : ... potentia Dei ad se id est, aliqua perfectio absoluta, qua Deus est formaliter potens sit in Deo in primo instanti naturae sicut et quaelibet alia perfectio simpliciter . . . Et intellectum non formaliter potentia activa qua Deus dicitur omnipotens et tunc res producta ab intellectu divino in esse tali sc. intelligibili in primo instanti naturae habet seipsa esse possibili in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et seipsa repugnat formaliter esse necessarium habere ex se. In quibus duobus stat tota ratio possibilis, in quibus correspondet rationibus potentiae activae. Non est igitur possibilitas in objecto aliquo modo prior quam sit omnipotentia in Deo accipiendo omnipotentiam pro perfectione absoluta in Deo, sicut nec creatura est prius aliquo absoluto in Deo.

4. *Op. Ox.*, I, dist. XLIII, qu. un. n. 6.

5. Cf. *Opus Ox.*, I, dist. XXXIX, qu. 5, n. 7. *Reportata Paris.*, I, dist. XXXVI, qu. 1, n. 7 : Si enim idea ante actum voluntatis respiceret differenter

groupes de compossibles qui lui sont présentés par l'entendement ; après quoi, l'entendement, par un acte nouveau, prend connaissance du monde désormais réel. Partout, dans tous les moments de la vie et de l'action divines, Duns Scot cherche à distinguer ce rythme alternatif, cette action commune, cette harmonie de la volonté et de l'entendement [1]. Rien ne peut se faire sans être voulu par Dieu [2], rien non plus ne peut être voulu par Dieu sans être pensé, conçu et connu par Dieu [3]. La puissance active et la puissance réceptive, celle qui crée et celle qui passivement enregistre et prend connaissance, s'impliquent, se compénètrent et se contrebalancent [4]. Dieu veut son être et le connaît. Il veut son être trinitaire — non seulement comme dans les théories traditionnelles la volonté divine ou l'amour divin sert en quelque sorte de base à la procession du St Esprit — Dieu veut la génération du Fils [5] et veut la procession du

possibilia, unum ut fiendum et aliud ut non fiendum. ... aut voluntas... non esset libera, vel . . . posset esse non recta.

1. *Codex Palatinus 993* d. *34* : ... unde in primo instanti intellectus divinus intelligit essentiam suam et in secundo quidditates aliorumque ut sic intellecte sunt, ydee dicuntur et in tertio instanti intellectus divinus intelligit comparat essentiam ad quidditates et creantur relationes rationis que dici possunt quedam alie ydee. — Cité par Klein, *Die Gotteslehre des D. Scot*, Paderborn, 1913.

2. Cf. *Reportata Paris*, I, dist. XVII, qu. 2, n. 4.

3. *Opus Ox*. I, dist. XXXV, n. 10 : Deus in primo instanti intelligit essentiam sub ratione mere absoluta, in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam : sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis intellecti ad ipsam. In tertio instanti forte intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quos nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis : et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti et tunc illa relatio rationis cognita erit.

4. *Reportata Parisiensia*, IV, dist. XLIX, qu. 2. n. 11. Intellectus dependet a volitione ut a causa partiali sed superiori, e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente.

5. Cf. *Opus Ox*. I, dist. VI, qu. unica n. 5. *Reportata Paris*. I, dist. VI, qu. 2, n. 5.

St Esprit. Mais, simultanément, pour ainsi dire, l'intelligence, par une action également voulue, enregistre et connaît les volontés divines. La volonté divine est supra intelligible et supra rationnelle [1] — elle n'est point irrationnelle [2] ou contraire à l'intelligence ; c'est pourquoi la question qui a tellement préoccupé Descartes, la question du rapport des vérités éternelles et de la liberté divine [3], du rapport entre le bien et Dieu [4], trouve chez Duns Scot une solution extrêmement fine et profonde [5].

Dieu ne peut pas vouloir l'impossible, non pas parce que les essences lui imposeraient les conditions de leur existence ou coexistence — idée qui faisait frémir Descartes — mais justement parce que Dieu n'invente que les possibles, parce que son action inventive crée les possibles avec leur possibilité même, parce que la volonté divine est supra rationnelle et inventer l'impossible lui est impossible, parce que vouloir le mal est une imperfection, parce que le sens même de l'action divine serait détruit par l'admission d'une telle possibilité. C'est ainsi qu'une théorie, paradoxale à première vue, affirme la distinction de la *potentia Dei absoluta* et de la *potentia Dei ordinata* et, en même temps, l'impossibilité pour Dieu de vouloir quoi que ce soit autrement que par une volonté ordonnée. Ceci n'implique nullement une limitation de sa puissance — au contraire, elle est telle et tellement parfaite que, absolu dans son essence, son acte

1. Klein, *op. cit.*, p. 100 Der Wille ist zwar in keiner Weise kausirt oder dirigiert durch den Intellect : denn er bedarf keiner Direction. Er wirkt vielmehr von innen heraus absolut frei, aber durchaus nicht anders, als wie es recht und vernunftgemass ist. Darum ist das Wirken des göttlichen Willens nichts anderes als die ganz adequate, aber absolut selbstbestimmte Parallelerscheinung zum naturhaften Wirken des Göttlichen Intellects.

2. Cf. *Op. Ox.*, II, dist. VI, qu. 2, n. 6.

3. *Opus Ox.*, III, dist. XXXVII, qu. 11 Quod si dicatur voluntatem creatam necessario debere conformare se istis ad hoc quod sit recta, non tamen voluntatem divinam oportet conformiter velle istis veris ; sed quia conformiter vult, ideo sunt vera.

4. Cf. *Reportata Paris.*, I, dist. XLI, qu. un. n. 7.

5. Cf. *Opus Ox.*, I, dist. XXXIX, qu. un. n. 21.

éternel et immuable donne nécessairement naissance à un système ordonné, que la forme dans laquelle seulement peut se réaliser la puissance absolue de Dieu est la forme de l'ordre, de l'ordre parfait, de l'ordre divin [1]. Dieu aurait pu avoir une autre volonté ordonnée, aurait pu donner d'autres prescriptions morales, établir d'autres lois, aurait pu réaliser ou manifester sa volonté ou son omnipuissance d'une tout autre manière, mais, pour être différente, elle n'en resterait pas moins ordonnée, ni moins bien ordonnée. Ce que Dieu ne pourrait jamais, c'est avoir une volonté non ordonnée ou désordonnée ; il ne le pourrait pas, parce que *cela n'aurait pas de sens*, aussi peu de sens qu'une vérité qui serait fausse.

Il y a certainement bien loin de cette théorie merveilleusement fine et profonde, admirablement élaborée par Duns Scot [2] dans ses plus petits détails, à la doctrine, aussi profonde peut-être, mais dense, touffue et obscure de Descartes. Cependant, les différences que nous avons eu soin de signaler ne doivent point nous cacher la parenté intrinsèque des deux doctrines [3]. Pour Descartes comme pour Scot il s'agit avant tout de surmonter l'intellectualisme un peu étroit de Saint Thomas; pour Descartes comme pour

1. *Opus Ox.*, I. d. XLIV, qu. un. n. 1 et 3. Potentia absoluta, quae tamen si esset principium alicuius, esset eo ipso ordinata, sed non sec. ordinem ab eo praefixum eundem, qui primo habuit... si faceret alio modo res quam modo ordinatum est eas fieri, non propter hoc inordinate fierent, quia si statueret alias leges secundum quas fieret, eo ipso ordinate fierent . . . dico quod leges aliquæ generales rectæ de operabilibus dictantes præfixæ sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino ut præcedit actum voluntatis divinae... Quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis ita, quod non est recta nisi quia est ab illo statuta, tunc potest recte agere aliter quam lex illa dictet : quia potest statuere aliam legem rectam sec. quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata sec. illam aliam legem sicut sec. priorem.

2. Duns Scot ne l'a pas inventée de toutes pièces. Il ne fait que donner un développement admirable aux idées qu'avait déjà avant lui émises saint Bonaventure. Cf. Bonaventure, *In Sent.*, I, d. XXV.

3. Cf. Siebeck. *Zeitschrift für Phil. und Phil. Kritik*, Bd. 112, 186-187.

Scot, il s'agit de fonder l'explication de la nécessité et de la nature sur la liberté [1] d'une puissance supérieure au concept même de la nature ; pour lui, comme pour Scot, la perfection est supérieure à l'être, le fonde et l'explique.

Descartes a-t-il connu Duns Scot? Il est évident qu'il ne l'a pas étudié à fond — nous ne saurions placer une étude pareille dans aucune des époques de sa vie — mais il est évident également qu'il n'a pu ignorer le nom du grand adversaire du thomisme [2], et que, selon toute probabilité, il a connu quelque exposition de la fameuse controverse. Ce fait de connaître Scot, surtout de seconde main, et assez superficiellement, nous semble expliquer d'une manière suffisante et l'influence et les divergences que nous avons constatées. En effet, il est assez difficile d'étudier la pensée de Duns Scot ; il faut la suivre à travers les dédales des discussions et des polémiques de son grand commentaire. Il est fort facile de se tromper sur la portée de ses affirmations et, sur des données inexactes et incomplètes, de lui attribuer un indéterminisme exagéré [3] ; il est également fort compréhensible que les adversaires de sa doctrine ne manquaient pas de lui donner cette interprétation, plus proche encore de la pensée cartésienne, du moins dans sa première période, que la vraie doctrine du Docteur subtil. Les opinions des auteurs modernes, que nous avons déjà citées,

1. *De rerum principio*, IV, qu. 3, n. 18. Voluntas Dei causa rerum, et nullum habet motivum in causando. Cf. *Opus Ox.*, I, dist. XXXIX, qu. 5, n. 14, *Op. Ox.*, I, dist. VIII, qu. 5, n. 21. Et si quaeras quare igitur voluntas divina magis determinatur ad unum contradictorium quam ad alterum, respondeo : indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem... hic sit naturalitas, ibi autem libertas. Et ideo huius, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas... quia nulla est prior causa... — Cf. *ibid.*, II, dist. I, qu. 2, n. 9.

2. Il le nomme d'ailleurs lui-même.

3. Ainsi cf. p. e. *Opus Ox.*, III, dist. XXII, qu. 1, n. 6, que cite Vacant, *op. cit.* : Nec tamen inaequalitas productorum ad extra] est propter bonitatem praesuppositam in obiectis quibuscumque aliis a se, sed ratio est in ipsa voluntate divina ; quia sicut ipsa acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu et non e converso.

comme celles que nous citons ici [1], montrent suffisamment combien vivace et persistante fut cette interprétation, combien probable et vraisemblable aussi, naturelle pour tous ceux qui ne tiennent point suffisamment compte du sens souvent spécial que Scot donne aux termes scolastiques. Il est vraisemblable que, si Descartes avait connu Scot, il aurait dû être frappé par l'idée maîtresse et centrale de l'œuvre de Scot [2], celle de la distinction entre la puissance et l'action naturelle, donc passive, de l'entendement, et celle, non-naturelle, spontanée et libre de la volonté.

Quelques considérations, quelques rapprochements de textes nous permettent d'affirmer avec assez de vraisemblance que Descartes ne s'est pas tenu à la connaissance de seconde main qu'il aurait pu puiser dans les manuels et dans l'enseignement de La Flèche, mais que, s'il ne l'a pas étudié à fond, comme nous l'avons déjà vu, il en a pris une connaissance directe. Ainsi, c'est exactement comme Duns Scot que Descartes explique les deux manières dont

1. Fr. Christian Baur, *Die Christliche Lehre von der Dreinigkeit und Menschwerdung*, Tubingen, 1842, II, p. 642 et suiv. : « Gott ist nicht bloss das absolute Sein, sondern die freie absolute Causalität als erkennendes und wollendes Subject ; aber statt das Wesen Gottes als absoluten Geistes wesentlich durch das Denken zu bestimmen, ist ihm (D. Scot) Gott nur das absolute Wollen, die schlechthinige Willkur. — Cf. aussi p. 656. — L'identification de « Freiheit » et « Willkur » est fausse et nullement justifiée par les textes de Scot, *Necessitate, non voluntate est Deus*, dit-il ; F. C. Baur a bien vu le rôle que les concepts de liberté et celui de personnalité qui en est inséparable jouent chez Scot. Mais il a tort d'identifier le libre et l'arbitraire — D. Scot ne le faisait pas. Au contraire, personne ni avant ni après lui n'a si bien montré et affirmé le caractère propre de la liberté, donné une analyse intrinsèque de son essence. — Baur, comme d'ailleurs presque tous les commentateurs de Scot et de Descartes, cherche à caractériser la liberté d'en dehors. — Scot n'admettrait point ce point de vue extérieur et superficiel.

2. Duns Scot, *Quodlibet*, qu. XVI, n. 11 : [Intellectus et voluntas], utrumque istorum per se acceptum, habet suum proprium modum principiandi, intellectus quidem per modum naturae..... Voluntas autem semper habet suum modum causandi proprium sc. liberum... Cf. Vacant, *op. cit.*, p. 286.

la volonté peut agir sur l'entendement : 1° directement [1], en dirigeant nos idées sur tel ou tel autre objet, en s'appliquant à le connaître, et par l'action de l'attention rendant nos idées plus claires et plus distinctes ; 2° indirectement [2], en affaiblissant l'attention et détournant son esprit de la contemplation des idées claires, des vérités évidentes que l'entendement, abandonné à lui seul, ne cesserait de contempler, sans pouvoir s'en détourner lui-même de toute éternité [3]. C'est également une réminiscence scotiste que la comparaison célèbre de Dieu au roi, établissant librement les lois de son royaume, et quelquefois Descartes traduit littéralement l'expression de Scot : *princeps* par *prince* [4].

C'est encore, pour montrer par un exemple, d'importance minime en lui-même, la persistance des réminiscences scotistes, à Duns Scot que Descartes emprunte le célèbre exemple de la cire.

Cela devrait suffire. Quelques considérations supplémentaires contribueront à nous confirmer dans notre opinion. Gibieuf connaît Duns Scot ; dans son *De libertate*, il le cite plusieurs fois — notamment aux pages 27, 55-56, 114-115, 118, 171, 203, 208, 297, 307, etc. — La parenté de sa doctrine — par conséquent de celle de Descartes — avec les idées du docteur franciscain n'a pas échappé au savant oratorien. Il en a probablement, lui aussi, subi l'influence.

1. Cf. *Op. Ox.*, II, dist. XLII, qu. 1, n. 10.

2. Cf. aussi *In metaph. exposit.*, IX, 1, 5. Intellectus necessario exit in actum, quantum est de se : nisi forsan per voluntatem refraenetur : voluntas enim per suum imperium potest suspendere non solum actum proprium, sed etiam actum intellectus.

3. *Opus Ox.*, II, dist. XXXXII, qu. 4, n. 5. Oportet actum intellectus esse in potestate voluntatis, ita quod possit avertere intellectum ab uno intelligibili ad aliud intelligibile convertendo ; alias intellectus staret semper in cognitione objecti perfectissimi habitualiter sibi noti... Dico igitur quod aliqua intellectio vel cogitatio est a voluntate imperata.

4. Cf. *Opus Oxoniense*, II, dist. XLIV, qu. unica, n. 1. — Pour tout ce qui concerne la volonté humaine chez Duns Scot, nous renvoyons aux savants ouvrages du P. P. Minges et à la *Theologie des D. Scot* de R. Seeberg, Leipzig, 1900.

comme celle de Saint Bonaventure. Il nous semble extrêmement probable qu'il ait indiqué au jeune philosophe, dont les idées maîtresses s'élaboraient alors en communauté d'esprit avec les pères de l'Oratoire, ces deux grands Docteurs, sous le patronage desquels il n'hésite point à placer son livre [1]. S'il les cite moins souvent que Saint Augustin ou Saint Thomas, c'est que, ne jouissant point d'une autorité comparable à celle du Docteur de la grâce ou de l'Ange de l'école, ils ne pouvaient lui servir à couvrir ses opinions qu'il sentait nouvelles et dangereuses. Bien au contraire, Duns Scot, l'adversaire principal de Saint Thomas, ne pouvait que lui nuire et le rendre suspect.

C'est donc dans la période de son second séjour à Paris, de 1626 à 1629, époque décisive dans la vie et la pensée de Descartes [2], époque où se formèrent toutes ses grandes conceptions, que nous nous croyons autorisé à placer la lecture de Duns Scot. C'est à ce moment qu'il en a subi l'influence — et, confirmant et élucidant celle de St Augustin et de St Bonaventure, elle n'est pas restée inactive.

1. *De libertate Dei et creaturis libri duo in quibus status et actus tam divinae quam creatae libertatis. Motio causae secundae a Prima, scientiae mediae necessitas nulla, depravatae libertatis origo. Ortus et natura mali, consummatio libertatis et servitutis, alique complura explicantur. Juxta Doctrinam s. Augustini, s. Thomae, s. Bonaventurae, Scoti, Gandavensis, Durandi aliorumque veterum Theologorum. Auctore* ***P. Guillielmo Gibieuf.*** Paris, 1630.

2. Blanchet, *op. cit.*, p. 138 : « La preuve est faite de l'importance et de la valeur reconnues par les théologiens et les apologistes — dans les milieux que Descartes fréquentait de préférence entre 1626 et 1629 — à une démonstration de la spiritualité de l'âme et de l'existence de Dieu qui tire son origine d'une conception aristotélicienne et surtout plotinienne profondément remaniée par St Augustin... Il est donc peu vraisemblable que Descartes ait ignoré le profit qu'il en pouvait retirer, au temps où il s'imprégnait de la philosophie augustinienne, tant par ses conversations avec le cardinal de Bérulle et les Pères de l'Oratoire que par la lecture personnelle des œuvres du Saint ».

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

Nous pouvons maintenant passer à l'examen des preuves de l'existence de Dieu dans la philosophie de Descartes ; après les analyses et les rapprochements que nous avons déjà eu l'occasion de faire, nous ne serons point trop étonné de retrouver encore une fois les idées et les doctrines scolastiques — là, comme dans sa métaphysique, Descartes se range dans l'école augustinienne et plotinienne et, abandonnant les preuves classiques de St Thomas, revient et reprend celles de St Augustin, St Anselme et St Bonaventure.

Avant d'en aborder l'examen détaillé, nous devons nous poser une question générale : quel sens ont et peuvent avoir ces démonstrations dans le système cartésien ? Si notre interprétation est exacte et si pour Descartes comme pour St Augustin, comme pour St Bonaventure et les mystiques, Dieu est objet d'une intuition, si son idée est plus claire que toutes les autres idées, son existence plus assurée que toutes les autres, jusques et y compris notre propre existence, si, d'un autre côté, ce n'est qu'en Dieu seul, dans la perfection infinie de son essence ainsi que de son action créatrice que se trouve le vrai, le seul fondement de la vérité, le seul critère et la seule assurance, la seule justification de toutes nos connaissances, même claires et

distinctes, — comment pouvons-nous tenter une preuve de son existence par une déduction rationnelle, et surtout, à quoi cette preuve nous servira-t-elle ? Que peut-elle nous donner de plus que nous donne l'intuition, et comment pouvons-nous être assuré de sa valeur si nous ne savons pas encore préalablement que Dieu existe ? C'est ce problème qu'on a l'habitude de désigner sous le nom du « cercle cartésien », mais, à notre avis, en lui donnant la formule : les idées claires ont leur justification en Dieu, Dieu est prouvé par les idées claires, c'est-à-dire, son existence est justifiée par la valeur des idées claires [1], on en rétrécit singulièrement la portée. Le cercle paraît manifeste ; il l'est en effet — mais c'est, nous semble-t-il, une conclusion injustifiée que de le considérer comme un cercle vicieux ; le cercle que présente la doctrine cartésienne est un cercle nécessaire et légitime ; Descartes y trouverait peut-être une preuve de plus de la valeur de sa déduction. Ce cercle est inévitable et, nous semble-t-il, n'est point du tout exclusivement propre à la théorie cartésienne ; nous le retrouvons dans toute théorie de la connaissance, car chacune prétend analyser la connaissance et nous donner une réponse quant à sa valeur objective par les moyens de la connaissance elle-même. Il est contenu implicitement dans l'acte même qui a la connaissance pour objet, qui fait que la connaissance devient l'objet d'un acte de soi-même. Et c'est justement dans la possibilité d'une telle conversion que se

1. Ainsi présentée, la difficulté serait en effet insoluble. Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen de toutes les interprétations qu'on a données du cercle cartésien, nous estimons que la distinction entre la valeur des idées claires au point de vue de la connaissance, et l'explication ontologique de cette valeur — c'est à cela que revient en dernière analyse le commentaire magistral de O. Hamelin — donne la solution vraie. Elle n'est rendue difficile que par l'obstination de partir quand même des idées claires ou, comme Hamelin, de l'homme et de Dieu en même temps. Si l'on part de Dieu ou de l'intuition indistincte et inséparable de l'âme dans Dieu et de Dieu dans l'âme, le cercle apparaît comme nécessaire et parfaitement légitime.

trouve la preuve de sa valeur objective : c'est dans cette réflexion, cette conversion sur elle-même, qu'elle touche à l'absolu. Le « cercle » semble donc être légitime, ou du moins pouvoir l'être. Le cercle de toute logique — doctrine qui applique les lois et propositions établies pour les propositions, vérités et conclusions en général à ses propres conclusions, propositions et vérités — n'a pas encore fait condamner la logique formelle : au contraire, c'est en cette possibilité même que nous voyons s'affirmer son caractère absolu, et c'est en pleine conscience de la nécessité et de la légitimité de ce cercle que Spinoza donnera sa formule lapidaire : *veritas signum sui ipsius et falsi*. Or, la vérité étant Dieu, c'est Dieu lui-même qui est sa propre justification, son propre « signe », son propre critère — et, en même temps, fondement et justification des vérités partielles, des idées claires et distinctes. La connaissance absolue fonde et justifie toute connaissance, et la perfection absolue est ici — comme partout — fondement nécessaire et suffisant de toute perfection. Envisagé du point de vue de Dieu, le cercle apparaît donc légitime et nécessaire. C'est parce que Dieu les a créées que les idées sont claires, et c'est parce que Dieu est parfait que les idées claires ont une valeur objective [1]. Il est évident que si elles sont telles, — et alors seulement — elles peuvent nous conduire à connaître Dieu. Mais, dira-t-on, comment arriver à ce point de vue ? Avons-nous le droit d'envisager le cercle d'en haut et du dehors ? Certes, et c'est justement l'intuition directe qui nous le permet, qui, en atteignant Dieu, nous permet de sortir du cercle, de l'envisager en entier, de voir en Dieu l'identification suprême de l'être et de connaître la justifi-

1. *Discours*, IV, vol. VI, p. 38 : Cela mesme que j'ay tantost pris pour une reigle, à sçavoir que les choses que nous concevons tres clairement et tres distinctement sont toutes vrayes, n'est assuré qu'à cause que Dieu est et existe et qu'il est un estre parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui.

cation absolue de lui-même, de la connaissance, de la clarté et de la vérité.

Notre interprétation, qui rapproche la doctrine cartésienne des théories mystiques, semble expliquer d'une manière satisfaisante les difficultés que soulève le problème du cercle cartésien. Mais nous avons encore une autre objection à résoudre : quel est le rôle des démonstrations, et à quoi servent-elles ? Ne peut-on pas se contenter de l'intuition primaire ? Cette difficulté non plus n'est pas propre et particulière au cartésianisme ; elle se répète et se retrouve dans tous les systèmes d'inspiration mystique, depuis Plotin jusqu'à St Bonaventure et jusqu'à nos jours, et ce sont les mêmes raisons qui forcent les philosophes mystiques d'amonceler les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, preuves qui ne remplacent nullement l'intuition, mais la corroborent et l'éclairent, qui déterminent à son tour la position de Descartes.. L'intuition est rare, nous ne pouvons pas y atteindre toujours, et bien qu'impliquée au fond dans toutes nos perceptions et toutes nos pensées, la perception de Dieu est indistincte. Il s'agit de la dégager, il s'agit de montrer sa réalité. Il s'agit aussi d'opposer aux critiques rationnelles des incroyants des preuves également rationnelles ; il faut leur prouver Dieu par la raison pour leur permettre de le concevoir dans son essence, pour leur permettre de se comprendre eux-mêmes, de le voir dans sa clarté trop aveuglante et trop répandue. L'intuition est claire, mais elle est indistincte ; les preuves, tout en confirmant par une déduction rationnelle l'existence de Dieu, rendent son idée plus nette, nous permettent d'en former une vraie idée rationnelle, ou plutôt, sans la « former », de la concevoir, nous permettent d'en déduire ses attributs, nous donnent une conception rationnelle qui, elle seule, fonde et permet une connaissance philosophique [1].

1. Cf. *Resp. Quintae*, VII, p. 371 : Postquam semel concepta est idea veri Dei, quamvis novae detegi possint in ipso perfectiones quae nondum fuerant animadversae, non ideo tamen augetur ejus idea, sed tantum dis-

L'intuition directe est, en elle-même, base de toute philosophie ; elle n'est pas encore philosophie ; plus parfaite en sa nature, elle est imparfaite et fragmentaire par son degré, et ce n'est qu'en la vision béatifique, vision surnaturelle, qu'elle pourra atteindre sa perfection et se passer, par conséquent, des raisons et des raisonnements, béquilles qui la supportent, l'affermissent et la confirment, qui fixent dans le discours ce qui n'était qu'implicitement et indistinctement donné par l'intuition.

En ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu, Descartes n'a pas plus été un novateur absolu que dans les autres parties de son système. Toutes ses preuves ont été inventées avant lui — il ne fait que les reprendre ; mais il ne les reprend pas telles quelles, il les transpose, leur donne un aspect et une vie nouvelle. Aussi commence-t-il par dire avec modestie qu'il ne veut pas faire autre chose que rechercher les meilleures parmi les preuves nombreuses, par lesquelles on a essayé d'établir l'existence de Dieu — fausse modestie qui ne l'empêche nullement de revendiquer avec obstination, et presque avec acharnement, ses droits de priorité.

Il nous semble utile de rappeler brièvement les preuves qui avaient cours au temps de Descartes. En cherchant à comprendre pourquoi il ne pouvait les adopter, nous verrons se confirmer l'idée générale que nous avons formée de la philosophie cartésienne — philosophie de la perfection infinie de l'infini — et nous verrons aussi pourquoi les trois preuves principales qu'il adopte ont trouvé grâce devant ses yeux ; nous verrons ainsi se dégager le principe directeur de toutes ses démonstrations et, encore une fois, se dessiner les lignes qui les rattachent à St Augustin.

tinctior redditur et expressior... Ut neque augetur idea trianguli .. Neque enim, ut scias, idea Dei formatur a nobis successive ex perfectionibus creaturarum ampliatis, sed tota simul ex hoc quod ens infinitum omnisque ampliationis incapax mente attengamus... essentias rerum esse indivisibiles. Idea enim repraesentat rei essentiam.

Nous ne pouvons passer en revue toutes les preuves qui étaient connues à son époque. Le P. Mersenne — dont le gros livre [1] est une espèce d'encyclopédie *de omni re scibili*, et peut-être, *de quibusdam aliis* — en donne plus de quatre-vingt. Il prouve Dieu par la musique, par la mathématique, par la physique, par la médecine, etc... Descartes ne pouvait évidemment les prendre au sérieux. Les cinq preuves de St Thomas sont pour nous d'un intérêt infiniment plus grand ; elles étaient universellement admises et ce sont surtout ces preuves-ci que Descartes — qui les avait étudiées à La Flèche — devait examiner avant tout ; c'est elles qu'il devait tenter de remplacer. Nous n'allons pas exposer les preuves thomistes dans leur détail — qui n'a pour nous aucune importance — et qui d'ailleurs restent sujettes à des interprétations diverses [2]. Nous nous bornerons à les énumérer pour en dégager les principes communs qui devaient les rendre inacceptables pour Descartes. Ces preuves peuvent se répartir en deux groupes : l'une, la dernière, est une preuve physico-téléologique ; on prouve l'existence de Dieu par la belle ordonnance du monde, qui ne pourrait être expliquée sans admettre un ordonnateur suprême, qui l'aurait organisé selon ses fins. Nous n'avons pas besoin d'insister ; Descartes, ennemi juré des causes finales, qui s'était posé le but de bannir le finalisme de la physique, et de n'admettre comme principe d'explication que les causes efficientes, ne pouvait évidemment pas adopter cette démonstration. Les quatre autres preuves, par le premier moteur (*per primum movens*), par les causes efficientes (*per causas efficientes*) ; par le nécessaire et le contingent, comme par les degrés de perfection, ont toutes une prémisse commune — c'est le célèbre principe de l'impossibilité d'une régression à l'infini, le fameux ἀνάγκη στῆναι d'Aristote, et

1. *Questiones celeberrimae in Genesim*. Paris, 1624.

2. On en trouvera un bel exposé dans le livre de M. Gilson : *Le Thomisme*, Strasbourg, 1920, 2e éd. Paris 1923.

c'est cette prémisse-là que Descartes ne pouvait rendre sienne [1].

Ces raisons, formelles pour ainsi dire, s'ajoutent à une raison matérielle, bien plus profonde encore. Descartes ne pouvait évidemment admettre et accepter les preuves thomistes pour la bonne raison qu'elles partent toutes du monde sensible comme donné dans son existence, connu et certain avant toute connaissance de Dieu — qu'elles sont toutes basées sur l'existence d'une réalité sensible. Descartes cherche son point de départ dans une essence, ou, à la rigueur, dans une réalité *spirituelle* : et il commettrait un vrai cercle vicieux s'il posait l'existence du monde sensible *avant* la connaissance de Dieu et de son existence, de sa véracité — seuls garants de l'existence du monde et de la valeur de nos actes de perception et de pensée.

Pour St Thomas, Dieu est le terme, la limite d'un mouvement ascensionnel de la pensée, qui prend son point de départ et son appui dans la perception des réalités sensibles. — Pour Descartes Dieu est à la base de tout raisonnement, de toute pensée, point de départ et condition nécessaire de toute connaissance vraie. La seule réalité dont on peut poser l'existence *avant* d'avoir prouvé l'existence de Dieu est, pour Descartes comme pour St Augustin, celle de l'âme, en tant qu'entité *spirituelle*, seule entité qui nous soit donnée directement et immédiatement.

Nous avons déjà eu, à maintes reprises, l'occasion de mettre en lumière le rôle important que l'idée de l'infini joue dans la spéculation cartésienne — non point qu'il soit vrai, qu'il ait été le premier à l'introduire dans la philosophie, comme on l'a souvent affirmé — l'infinité de Dieu est une tradition depuis Philon le juif; l'éternité du monde, son infinité dans le temps fut affirmée bien avant Descartes, aussi

1. Quant à la preuve classique de l'augustinisme, celle par l'idée de Vérité, Descartes ne pouvait l'accepter parce qu'elle posait l'éternité des vérités éternelles comme quelque chose qui aurait pu — sinon exister — du moins être connu indépendamment de celle de Dieu.

bien que l'infinité du monde dans l'espace le fut — quelque temps avant Descartes — par les penseurs de la Renaissance : Nicolas de Cues [1], Campanella, Bruno — penseurs qui ne lui étaient point inconnus. Mais personne avant lui n'avait su se former une idée vraiment claire de l'infini, personne n'avait su dégager cette idée de son sens théologique, personne, pour tout dire, n'avait avant Descartes affirmé avec autant de netteté la possibilité d'un infini actuel, la possibilité du nombre infini [2]. Personne n'avait aussi bien compris la différence, la distance infinie qui sépare tout fini de l'infini. En effet, les docteurs scolastiques, même ceux qui affirment avec le plus de force l'idée de l'infini, comme le Pseudo Denys qui estime le nombre des anges infini, comme St Augustin qui affirme le nombre infini des idées et des âmes, comme Duns Scot pour qui les possibles — les idées — sont en nombre infini, St Bonaventure qui fonde sur ce concept une preuve que nous retrouverons chez

1. *Lettre à Chanut*, 6 juin 1647, vol. V, p. 51, 52. « Je me souviens que le Cardinal de Cusa et plusieurs autres Docteurs ont supposé le monde infiny, sans qu'ils avaient jamais été repris par l'Église pour ce sujet ; au contraire on croit que c'est honorer Dieu que de faire concevoir ses œuvres fort grands. Et mon opinion est moins difficile à recevoir que la leur ; pour ce que je ne dis pas que le monde soit infiny, mais indéfini seulement. En quoi il y a une différence assez remarquable ; car pour dire qu'une chose est infinie on doit avoir quelque raison qui la fasse connaistre telle, ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul : mais pour dire qu'elle est indéfinie il suffit de n'avoir pas de raison pour laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes. Ainsi il me semble qu'on ne peut prouver ni mesme concevoir qu'il y ait des bornes en la matière dont le monde est composé ». Nous croyons qu'il y a bien plus qu'un rapprochement fortuit entre la pensée de Descartes et celle de Nicolas de Cues, qu'il n'y a pas seulement de la part de ce dernier un désir de se couvrir par l'autorité du Cardinal. Il y a, croyons-nous, un rapport réel et la théorie de la distinction entre l'infini et l'indéfini nous semble être bien plus proche de la doctrine du Cusan, que Descartes ne veut l'admettre. Cf. Vansteenberghe, *Nicolas de Cues*. Paris, 1921.

2. *Lettre à Mersenne*, 28 janvier 1641, vol. III, p. 293-4... et il [Morin, qui avait publié un livre : Quod Deus sit, Mundusque ab ipso creatus fuerit in tempore.... Parisiis, 1635] suppose aussi qu'il ne peut y avoir de nombre infiny, etc. ce qu'il ne sçaurait prouver non plus ; et ainsi tout ce qu'il suit jusque là est fort éloigné de l'évidence...

Descartes, ou St Thomas qui, bien qu'admettant la possibilité intrinsèque d'un monde éternel et d'un infini successif, et qui, par une distinction très fine entre l'infini absolument illimité et l'infini limité (une ligne allant d'un point A à l'infini, cf. *Contra Gentes*, II, c. 92, *De veritate*, qu. II, art. 9), est nettement en avance sur ses contemporains, qui conçoit la possibilité d'ajouter un nombre à l'infini — *sub ratione finiti* — ne savent point tirer de ce concept toutes les conséquences qu'il implique. On a toujours l'impression que le nombre infini des idées ou des âmes n'est admis que pour ne pas sembler opposer une limite à la puissance créatrice de Dieu [1] ; sans ce support supranaturel, l'infini est contradictoire. L'infini est trop souvent confondu avec l'absolu — ainsi pour St Augustin la beauté absolue, la bonté absolue sont par là-même infinies. L'infini, d'un autre côté, est assimilé au plus grand ; du fait qu'une grandeur infinie soit nécessairement plus grande que toute grandeur finie, les docteurs scolastiques semblent tirer la conclusion qu'elle est la plus grande des grandeurs, ne remarquant point que, par là-même, ils la réintroduisent dans la série des grandeurs finies [2]. Par une contradiction assez surprenante, toutes leurs démonstrations, toutes leurs déductions par lesquelles ils cherchent et tendent à prouver et à atteindre l'infini, sont basées sur la considération de séries finies, sont basées

1. Cette infinité n'est que le reflet de l'infinie puissance de Dieu, qui peut indéfiniment créer et augmenter le nombre des essences et des âmes. Il est curieux de retrouver cette conception même chez Descartes ! Cf. *Lettre à Clersellier*, 29, Avril 1649, V, 355.

2. *Summa Theologiae*, I, qu. II, art. 3 : Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversi modo ad aliquid, quod maxime est, sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia... Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis ; sicut ignis, qui est maxime calidus est causa omnium calidorum... Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cuiuslibet perfectionis et hoc dicitur Deum.

sur l'impossibilité d'une série infinie. Cette confusion est patente chez Saint Thomas ; elle l'est encore plus chez Saint Anselme auquel St Thomas emprunte la preuve de Dieu par les degrés de l'être — ou du moins, il lui emprunte la forme spéciale qu'il a donnée à cette preuve augustinienne. Les différents degrés de l'être et de la perfection ne peuvent exister sans *la perfection* ; la perfection = perfection absolue = perfection infinie, voici la preuve de St Augustin ; les différents degrés ne peuvent exister en nombre infini, il y a donc nécessairement un degré suprême qui est, par conséquent, la perfection absolue, la perfection infinie, est Dieu, — voici le raisonnement de St Anselme et de St Thomas.

Descartes ne pouvait admettre ce raisonnement naïf [1] ; son esprit formé par les mathématiques (nous considérons que la plus grande gloire de Descartes mathématicien fut de reconnaître la continuité du nombre ; en assimilant le nombre discret aux lignes et grandeurs, il avait introduit la continuité et l'infini dans le domaine du nombre fini), profondément conscient du rôle et de la valeur de l'idée de l'infini — qui est pour lui une idée positive — savait trop bien que la distance entre le fini et l'infini était infinie elle-même ; qu'elle ne diminue pas, mais reste toujours infinie malgré toute augmentation finie des grandeurs finies ; que les ensembles infinis ne sont nullement contradictoires et qu'une série ne réclame point du tout un dernier élément [2] ; que, pas plus que la série des nombres ne contient

1. Cf. *Lettre à Mersenne*, 11 nov. 1640, vol. III, 234.

2. *Lettre à Clerselier*, 1646, vol. IV, p. 445-446 « L'Achille de Zenon ne sera pas difficile à soudre si on prend garde que, si à la dixième partie de quelque quantité on adjoute la dixième de cette dixième qui est une centième et encore la dixième de cette dernière qui n'est qu'une millième de la premiere et ainsi à l'infini, toutes ces dixièmes jointes ensemble, quoy qu'elles soient supposées réellement infinies ne composent toutefois qu'une quantité finie ... Mais si l'on suppose que cela ait esté fait *un nombre de fois actuellement infiny*, alors il ne restera plus rien entre les deux dernières lignes qui auront ainsi esté ostées. »

de nombre plus grand, ni que la série des vitesses différentes ne permet de conclure à l'existence d'une vitesse suprême ou des cercles concentriques au cercle maximum, les différents degrés de l'être, ou de perfection — ou la multiplicité des causes — ne peuvent permettre de poser un terme à la progression ou à la régression, d'affirmer l'existence de l'Être suprême et, qu'au surplus, cet être suprême, cet élément dernier d'une telle série n'aurait jamais pu être infini. L'abime que Descartes a ouvert entre le fini et l'infini ne peut être comblé, comme l'avaient voulu les docteurs scolastiques, par une série finie, on ne peut y construire un pont. Il est pourtant nécessaire de pouvoir le franchir, car, en somme, tout le sens de toutes les démonstrations, aussi bien celle de l'existence que des attributs de Dieu, consiste justement dans cette induction transcendante, dans le passage du fini à l'infini.

Il faut donc trouver un autre moyen, et voilà que, encore une fois, le remède est donné par l'excès du mal. On ne peut passer du fini à l'infini par une série d'intermédiaires, mais par contre, on peut y passer directement, car le vrai positif, ce n'est pas le fini, mais l'infini ; le fini n'en est que la négation ; le fini implique l'infini — il ne s'agit dès lors que l'en dégager.

II. — Le point de départ de la philosophie cartésienne est l'intuition immédiate mais indistincte du *cogito*, du moi, intuition dans laquelle le moi et Dieu sont donnés simultanément en un seul et même acte. C'est en nous connaissant comme un être pensant et imparfait, image et similitude de Dieu, que nous parvenons à la connaissance du vrai, que nous parvenons à toucher la réalité, à atteindre une perception sûre et indubitable du réel ; c'est en connaissant Dieu en même temps que nous-mêmes, et connaissant Dieu par nous-mêmes, et nous-mêmes par et en Dieu que nous trouvons une connaissance qui porte sa lumière et justification en elle-même. C'est donc en développant et en analysant cette donnée primitive, en séparant en quelque

sorte ses deux moments, la perception de Dieu et la perception du moi, en passant de l'idée du moi à l'idée corrélative de Dieu, en essayant de déterminer leurs rapports et de montrer que cette perception aussi bien que cette idée — l'idée de moi-même — impliquent l'idée et la perception de Dieu, que l'idée de Dieu prise en elle-même implique nécessairement son existence, aussi bien que l'idée de Dieu en nous implique son existence réelle, que procèdera Descartes dans ses démonstrations.

Au fond, ce qu'il veut montrer, c'est que chaque idée, chaque perception — même une perception sensible — impliquent et contiennent implicitement l'idée et la perception de Dieu [1] ; que chaque acte de la vie psychique, accompagné du *cogito* et de la perception de soi-même, implique également la perception et l'idée de Dieu. Dieu apparaît comme fond et fondement de toute connaissance — donner une preuve de son existence ne veut point dire autre chose que rendre explicite ce rapport implicite.

a) C'est presqu'une opinion traditionnelle de la scolastique que celle, selon laquelle la perception de Dieu se trouve, d'une manière implicite, dans toute autre perception. La question ne se pose que sur la manière dont il faut envisager cette implication. Nous la retrouvons surtout, chez les penseurs d'une inspiration mystique — Saint Augustin et Saint Bonaventure — dont l'influence nous est déjà tant de fois apparue dans notre étude des doctrines cartésiennes. Pour Saint Augustin, c'est en Dieu que nous voyons le monde. Non seulement les idées éternelles nous sont

1. *Ms. de Göttingen*, vol. V, p. 153 : Explicite prius possumus cognoscere nostram imperfectionem, quam Dei perfectionem quia possumus prius ad nos attendere, quam ad Deum et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem ; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum. Nam in re ipsa prior est Dei infinita perfectio quam nostra imperfectio, quoniam nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei, omnes autem defectus et negatio praesupponi eam rem a qua deficit et quam negat.

connues par et dans la clarté divine, mais encore le monde réel, le monde sensible — pour peu que nous fassions attention aux données integrales de la perception — nous clame le nom de son auteur, nous fait voir Dieu en même temps que lui-même [1]. Nous ne pouvons nous connaître nous-mêmes sans connaître Dieu en même temps et par le même acte ; c'est sa lumière qui est à la base de toute connaissance, et, bien que nous ne le voyions pas en lui-même, bien que ce ne soit que cette lumière, ce rayonnement que nous percevions, ou plus exactement, dans cette lumière et par ce rayonnement, cela suffit amplement — non pas, il est vrai, pour reconnaître Dieu et sa nature, mais pour que sa présence et son existence nous soit donnée avec autant et même plus de sûreté que l'existence du monde et notre propre existence. C'est surtout dans la connaissance de soi-même que devient manifeste cette implication et elle est, selon Saint Augustin, tellement étroite qu'une connaissance complète et parfaite de l'âme impliquerait nécessairement une connaissance complète et parfaite de Dieu. En effet, l'âme humaine n'a pas d'idée, de prototype, d'original dans l'esprit de Dieu comme l'ont tous les autres êtres essences et qualités. Dieu lui même est son prototype : elle est image et ressemblance de Dieu. C'est pourquoi toute connaissance de cette image, en tant qu'image, de cette ressemblance, en tant que ressemblance, implique et contient la connaissance de l'archétype divin, la connaissance et la perception de Dieu [2].

b) C'est Saint Bonaventure qui a donné à cette idée augus-

1. C'est une idee biblique, l'idée du Psalmiste : les cieux et la terre clament la gloire de l'Éternel, idee que reproduit saint Augustin.

2. Cf. *Corresp*. LXXI, mars 1637, vol. I, p. 353... il n'y a rien au monde qui soit de soy plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine... en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation on acquiert peu à peu une connaissnce très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, estant considérée sans limitation est celle qui nous représente Dieu, et limitee est celle d'un ange ou d'une nature humaine.

tinienne tout le développement dont elle était capable. Dieu est partout, il est à la base de tout, il est impliqué d'une manière plus ou moins discrète, plus ou moins claire, plus ou moins parfaite dans toute perception et dans toute idée [1]. La marche de l'entendement vers Dieu, la connaissance de Dieu, consiste justement à dégager et à rendre distinct et explicite ce qui est implicitement et indistinctement contenu dans la perception du monde et de nous-mêmes [2]. En allant du monde où nous ne trouvons qu'une trace du divin *vestigium*, en passant par la connaissance de Dieu *per vestigium* et *in vestigio*, nous remontons à celle de nous-mêmes, et c'est là, dans la ressemblance et par la ressemblance que nous connaissons Dieu — mais ce n'est qu'en arrivant au plus profond de nous-mêmes, à la perception pure de notre essence que *per imaginem* et *in imagine* nous saisissons nous-mêmes et Dieu dont nous sommes l'image. L'idée de Dieu est impliquée dans toute idée ; aucune conception vraiment claire et distincte, aucune définition parfaite ne peut se faire sans dégager l'idée de Dieu qui y est implicitement contenu. Dieu est le fond sur lequel se présentent pour nous les choses ; il est la lumière qui les pré-

1. *Itinerarium*, cap. III, n. 3 : Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quod est ens per se non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt : unum, verum, bonum.

2. *Ibid.*, V, 3 : Cum autem non esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse ; esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis : esse igitur est quod primo cadit in intellectum, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur quod illud esse est esse divinum.

sente ; il est le *primum cognitum* [1], et ce n'est que l'imperfection de notre esprit qui nous empêche de remarquer sa présence et nous permet de ne pas voir l'Être divin présent partout. Nous nous trompons et cherchons Dieu sans pouvoir le trouver, justement parce que nous ne savons pas où le trouver, parce que présent partout il se dérobe par là même à notre attention, à notre connaissance consciente. Mais il suffit de rentrer en soi, de se voir réellement, pour le trouver en nous-mêmes, en même temps que nous nous trouverons en lui, et poser les bases d'une analyse ultérieure qui nous permettra d'arriver à une connaissance distincte et consciente de son essence infinie [2].

1. *De decem praeceptis*, II. 3 : Certum est quod ens ex se primo cadit in animam... Cf. *De mysterio trinitatis*, qu. 1, art. 1.

2. *De Mysterio Trinit.*, qu. I, art. 1, n. 10 : ... inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis ; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis : ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui. ... ostenditur, quod Deum esse sit menti humanae indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum ; nullus enim dubitat nisi de eo, de quo non habet certam notitiam

CHAPITRE II

L'IDÉE DE DIEU

1. Le premier pas que doit faire Descartes pour aboutir de l'intuition indistincte mais directe à une démonstration de l'existence de Dieu, c'est établir que nous avons une idée de Dieu. En effet, l'intuition primitive se dédouble, en quelque sorte — et, en remontant dans la sphère plus proprement intellectuelle nous obtenons en même temps une idée du moi et une idée de Dieu [1]. Il est nécessaire de prouver, ou plutôt de montrer, de faire voir que nous possédons réellement une idée de Dieu [2], car, non seulement les incroyants persistent à fonder leurs critiques sur la prétendue incompréhensibilité de cette idée, non seulement en exagérant la doctrine traditionnelle de l'incompréhensibilité de Dieu, de l'impossibilité de le connaître, ils prétendent ne pas comprendre ce que veut dire « Dieu », n'avoir aucune idée de Dieu — cette idée sert nécessairement de base à toute démonstration de son existence. Car, comment vouloir démontrer l'existence de quelque chose que l'on ne connaît d'aucune façon? Non seulement la preuve ontologique, mais toutes les autres preuves cartésiennes et, on peut bien

1. Cf. *Meditationes*, Synopsis, VII, p. 13.

2. Hannequin, *Essais*, II, p. 242 : « Au fond cette première preuve n'établit pas du tout l'existence de Dieu elle ne le fait en un mot que par la vertu cachée de l'argument ontologique, dont elle détermine, selon les vues très justes de Leibniz, sinon dont elle épuise la force démonstrative. Mais par elle-même, elle ne va pas si loin : car de quoi s'y agit-il ? de rendre compte de la présence de l'idée du parfait ou de l'infini en nous, d'expliquer la richesse de son contenu, ou, comme dit Descartes, sa réalité objective. »

dire, toutes les preuves possibles sont, pour Descartes, fondées sur l'idée de Dieu. Comment, en effet, vouloir raisonner sans avoir une idée ? Nous avons donc à montrer que nous possédons une idée de Dieu [1], que Dieu, au moins en tant qu'idée, nature simple et immuable, — nous ne tenons encore compte de son existence ni des moyens de la connaître — nous est donnée par une idée claire. Il est nécessaire, en outre, de donner une preuve, ou une démonstration de la légitimité de cette idée ; il faut, pour pouvoir s'en servir dans nos raisonnements et démonstrations, montrer que cette idée, l'idée d'un être infini absolument parfait n'est pas une idée contradictoire, n'est pas composée d'éléments incompatibles se détruisant eux-mêmes. C'est à quoi procèdera Descartes — l'analyse de l'intuition primaire en séparant le moi de Dieu nous permettra de définir ces deux idées en fonction l'une de l'autre, ou plutôt l'une, *moi*, en fonction de l'autre, *Dieu*.

En faisant le tour de nos idées, dit Descartes, nous rencontrons celle d'un être infini, tout puissant, éternel, d'un être infini et infiniment parfait. Ne nous demandons pas encore comment, ni de quelle manière nous avons acquis cette idée ; bornons-nous à la considérer en elle-même. Nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que, de toutes nos idées, celle-ci est la plus claire [2]. En effet, nous appelons claire une idée qui nous apparait telle que nous reconnaissons clairement sa nature, que nous voyons ce qui lui appartient, que nous pouvons la distinguer nettement de toutes les idées environnantes. Il est évident que Dieu, l'être infini, par son infinité même, se distingue de la façon la plus absolue de tous les êtres finis ; il est évident que

1. *Contra Hyperaspistem*, août 1641, *Corresp. CCL*, vol III, p. 430. ... Quamvis non dubitem, quin omnes ideam Dei saltem implicitam, hoc est aptitudinem ad ipsam explicite percipiendam in se habeant, non mirer tamen quod illam se habere non sentiant sive non advertant, nec forte etiam post millesimam mearum Meditationum lectionem sint adversuri ..

2. *Meditationes*, III, vol. VII, p. 46.

nous connaissons de la manière la plus parfaite et la plus claire que sa perfection absolue implique la possession de toutes les perfections, et l'absence de toutes les imperfections. Nous pouvons donc faire des attributions, nous pouvons connaître un grand nombre de vérités concernant Dieu — toutes ces vérités que nous connaissons sont aussi nettement fondées sur son idée, sur les considérations de sa nature, que n'importe quelles vérités géométriques concernant le triangle ou le carré le sont sur la nature ou l'idée du triangle ou du carré. Nous ne pourrions évidemment tirer ces conclusions, si nous n'avions une idée claire de Dieu, car seulement une idée claire peut nous donner des connaissances précises.

On peut objecter que nous n'avons ni ne pouvons avoir une idée claire de Dieu. Nous ne pouvons l'avoir ; car l'être fini ne peut comprendre l'infini [1] ; l'être humain ne peut, sauf dans la vision béatifique, vision surnaturelle, atteindre à la contemplation de Dieu. Nous ne l'avons pas, car si nous avions une idée claire et distincte de Dieu, nous n'aurions plus besoin de nous retrancher derrière son incompréhensibilité, comme le font tous les théologiens, comme le fait Descartes lui-même. Mais, répond Descartes, ceci est faux à tous les points de vue [2] et n'est qu'une confusion déplo-

1. *Lettre à Clersellier sur les V obj.*, vol. IX, p. 209-210 ..on ne sçaurait nier d'avoir quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on die qu'on n'entend pas ce que signifient les mots : la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir ; c'est la confession la plus impie qu'on puisse faire, que de dire de soi-même, au sens que j'ai pris le mot d'idée, qu'on n'en a aucune de Dieu, car ce n'est pas seulement dire qu'on ne le connait pas par raison naturelle, mais aussi que ni par la foy, ni par aucun autre moyen on ne sçaurait rien sçavoir de lui... » — Cf. *Contra Gaunilonem*, VIII, où St Anselme apporte les mêmes arguments

2. *Ms. de Göttingen*, 16 avril 1648, vol. V, p. 154 : Hic accurate distingui debet inter intellectionem, conceptionem et imaginationem, quae distinctio est magni usus. E. g. Dei perfectiones non imaginamur, nec concipimus, sed intelligimus : quo modo Deus unica actu omnia intelligat, quomodo ejus decreta idem sunt cum ipso, non concipimus sed intelligimus, quoniam hoc nobis, ut ita loquor, repraesentari non possumus. Sic enim

rable : il faut distinguer entre l'idée claire et l'idée distincte. Distincte est une idée, lorsque nous pouvons clairement distinguer et énumérer ses parties, ou plutôt les parties de l'objet qu'elle représente — l'idée de Dieu n'est point distincte, car nous ne connaissons nullement tous les attributs de l'essence divine : nous ne pouvons évidemment pas connaître, distinguer et énumérer ses perfections infinies [1]. Mais l'idée est claire, lorsque nous pouvons la distinguer sûrement de toute autre, et, en ce sens, l'idée de Dieu est la plus claire de nos idées. Nous ne pouvons certainement pas comprendre Dieu — le fini ne peut « comprendre », ne peut embrasser et contenir l'infini — et en ce sens Dieu est certainement inconnaisable et incompréhensible [2]. Mais, est-ce que cela veut dire qu'il soit absolument inconnu ? Est-ce que pour toucher une montagne, il est nécessaire de l'embrasser ? Pour voir la mer, de la voir tout entière [3] ? Ne nous suffit-il pas que, tout en concevant et reconnaissant l'impossibilité de l'embrasser, de nos yeux ou de nos bras, nous soyons capables de la toucher du regard ou de la main ? On objectera peut-être, qu'il est en général impossible de comprendre l'infini, que, au surplus, l'infini absolu ne peut être ni représenté ni pensé. Que s'il n'est pas impossible en lui même — du moins pour Dieu, — nous n'en avons aucune idee, sauf l'idée purement négative du non fini, de quelque chose à qui manque la fin, le terme, la limite, l'idée de quelque chose d'inachevé. C'est par cette idée négative, en considérant une ou plusieurs quantités finies, que, remarquant la possibilité d'ajouter à chaque grandeur finie une autre grandeur finie, voyant que nous pouvons toujours aller plus loin — sans fin — que nous croyons pouvoir former une idée de l'infini. Cette

Dei perfectiones et attributa non concipimus sed intelligimus ; ut autem concipiamus, concipimus illa tanquam indefinita.

1. Cf. *Resp. Quintae*, VII, 368.

2. Cf. *Resp. Sec.*, VII, 140.

3. Cf. *Lettre à Clersellier sur les V obj.*, IX, p. 210.

idée ne serait en somme qu'une idée dérivée, produite par la négation, par la conception de la possibilité d'une addition et d'une augmentation sans arrêt.

Descartes s'oppose à cette manière de voir de la façon la plus formelle : nous avons, selon lui, une idée positive de Dieu, car nous pouvons le voir clairement[1], sans qu'il soit par là même nécessaire de pouvoir distinguer tous ses attributs et toutes ses perfections. Non seulement l'idée de l'infini n'est pas une idée négative, mais elle est au contraire la plus positive de nos idées, comme l'être infini est le plus positif, le plus réel des êtres[2]. Il faut soigneusement distinguer entre deux sens du terme « infini » : l'un qui plus exactement doit être appelé l'indéfini, et l'autre, l'infini proprement dit[3]. Lorsqu'il s'agit d'une série de nombres ou de grandeurs, de distances, d'espaces, nous voyons clairement que nous pouvons toujours augmenter le nombre, la grandeur, l'espace, que nous pouvons le faire sans fin — et alors nous devons parler de l'indéfini. Nous voyons ainsi qu'il n'y a aucune raison de poser une fin quelconque à l'espace[4], que l'on peut toujours aller plus loin au-delà de chaque terme supposé, qu'un mouvement commencé une fois n'a aucune raison de cesser — là encore, nous avons affaire à l'indéfini. Tout autre est le concept de l'infini, toute autre est l'infinité de Dieu, — il ne s'agit nullement d'une absence de limites, ou seulement de notre ignorance

1. *Resp. Primae*, VII, 114.
2. *Meditationes*, *III*, vol. VII, p. 47.
3. *Resp. Primae*, VII p. 112, 113.
4. *Lettre à H. Morus*, 15 avril 1649, vol. V, p. 344-345 : ...repugnat meo conceptui, ut mundo aliquem terminum tribuam, nec aliam habeo mensuram, quae affirmare debeo vel negare quam propriam perceptionem. Dico idcirco mundum esse indeterminatum vel indefinitum, quia nullos in eo terminos agnosco ; sed non ausim vocare infinitum quia percipio Deum esse mundo majorem, non ratione extensionis, quam, ut saepe dixi, nullam propriam in Deo intelligo, sed ratione perfectionis... Repugnat conceptui meo, sive, quod idem est, puto implicare contradictionem, ut mundus sit finitus vel terminatus.

de l'existence possible de ces limites, mais au contraire nous voyons bien nettement que l'infini, la grandeur infinie surpasse d'une manière positive toutes les limites, bornes, fins, etc...[1]. C'est parce que l'infini absolu est infini d'une manière positive que nous voyons l'impossibilité de l'atteindre, de le limiter d'une façon quelconque, de l'augmenter en lui ajoutant une grandeur finie quelconque[2]. Non seulement l'idée de l'infini est positive, mais encore, elle est plus positive que celle du fini ; en effet, lorsque nous pensons la grandeur ou la perfection en elle-même, sans déterminer encore si elle est finie ou infinie, c'est nécessairement l'infini que nous pensons. Ce n'est qu'en limitant l'infini, en lui posant des bornes, en niant son infinité que nous arrivons à la notion du fini ; ce n'est donc pas le concept de l'infini qui est le concept négatif, que nous obtenons en appliquant la négation au concept du fini[3], mais au contraire, c'est ce dernier qui contient nécessairement un élément négatif, et nous ne pouvons le penser, sans penser en même temps le concept de l'infini qu'il présuppose et implique[4].

Ce n'est que l'expression verbale qui nous induit en erreur, en nous suggérant par sa forme négative une

1. *Lettre à Clerselier*, 23 avril 1649, vol. V, p. 356 : ...Je ne me sers jamais du mot d'infini pour signifier seulement n'avoir pas de fin, ce qui est négatif, et à quoi j'ai appliqué le mot d'indéfini, mais pour signifier une chose réelle, qui est incomparablement plus grande que toutes celles qui ont quelque fin.

2. *Ms. de Gottingen*, vol. V, p. 167 : Quod ad nos attinet, nos non possumus unquam in illis terminum aliquem invenire, et sic nostri respectu sunt indefinita, quin etiam forsan infinita, nam indefinitum semper et semper multiplicatum, ut hic fit, est ipsum infinitum. Et sic forsan dicere possumus, mundum esse infinitum, sic etiam de numero etc. Sed quantum ad Deum attinet, forsitan ille concipit et intelligit certas limites in mundo, numero, quanto et intelligit majus quid quam mundus, numerus etc. : sic haec illi erunt finita...

3. Cf. *Resp. Quintae*, vol. VII, p. 364-365.

4. Cf. *Medit.*, III, VII, p. 45-45.

fausse conception [1] des rapports du fini et de l'infini [2].

Considérons une des idées les plus importantes que nous trouvons en nous-mêmes, l'idée de l'imperfection. Nous nous trouvons imparfaits, bornés, finis, dépendants — il est clair que l'idée de l'imperfection présuppose l'idée de la perfection, dont elle est la négation [3] et que de même, l'infini et le parfait étant synonymes, l'idée du fini présuppose celle de l'infini ; l'idée d'un être dépendant — celle de l'être indépendant, de l'être absolu.

Non seulement, par conséquent, l'idée de l'infini se trouve dans notre esprit — doit s'y trouver, puisqu'elle est corrélative aux idées dont la présence et la possibilité ne font aucun doute — il apparaît qu'elle est présupposée par toutes les autres idées, comme la négation présuppose et implique la position, et qu'il est impossible de penser quoi que ce soit sans penser Dieu et l'infini, avoir une idée claire d'aucune chose sans avoir préalablement une idée claire de Dieu. L'analyse de chaque idée, de chaque perception

1. Il est intéressant de noter que, dans les *Regulae*, Descartes affirme encore le caractère également simple des idées positives et des idées négatives. Cf. *Regulae*, XII, vol. X, p. 420 : « Inter has naturas simplices placet etiam numerare earumdem privationes et negationes quatenus a nobis intelliguntur ; quia non minus vera cognitio est, per quam intueor quid sit nihil, vel instans, vel quies, quam illa per quam intelligo quid sit existentia, vel duratio, vel motus. » Il n'affirmait nullement qu'une idée négative présuppose la conception de l'idée positive corrélative. C'est probablement sous l'influence de St Bonaventure qu'il modifie son point de vue et arrive à formuler la théorie des *Méditations*, que nous venons d'exposer, et qui offre une parenté frappante avec les idées de l'*Itinerarium*.

2. *Contra Hyperaspistem*, août 1641, vol. III, p. 427 : Verissimum est, « non a nobis infinitum intelligi per limitationis negationem » ; et ex eo quod « limitatio contineat negationem infiniti », perperam infertur « negationem limitationis continere cognitionem infiniti », quia id quo infinitum differt a finito est reale ac positivum ; contra autem limitatio, qua finitum differt ab infinito, est non esse, sive negatio entis, non autem potest id quod non est, nos adducere in cognitionem ejus quod est : sed contra ex rei cognitione percipi debet ejus negatio... usus autem voluit ut per negationem negationis exprimatur... per hoc vero non significavi, positivam naturam infiniti cognosci ex negatione...

3. *Ms. de Göttingen*, 11 avril 1648. *Corresp.* D. XIV, vol. V, p. 162.

nous fait retrouver l'idée de Dieu ; mieux et plus clairement nous concevons le monde, mieux et plus clairement nous concevons Dieu.

Nous devons envisager encore une fois les rapports de l'infini et de l'indéfini. C'est surtout à propos de sa théorie de l'espace que Descartes avait formulé cette distinction, et l'on peut supposer que c'est surtout le désir d'éviter l'affirmation de l'infinité du monde qui lui suggéra, non la distinction elle même, qui est basée sur une différence réelle, et fut déjà formulée par Nicolas de Cues, mais du moins l'emploi qu'il en avait fait. Descartes, par l'usage qu'il fait de cette distinction, voulut évidemment se donner la possibilité de nier la finitude du monde sans être forcé d'en accepter l'infinitude [1]. Il sent assez bien lui-même que le moyen n'est pas trop heureux et, tout en protestant qu'il enseigne tout autre chose, il n'en essaie pas moins de se couvrir de l'autorité du Cardinal de Cues. L'emploi que fait Descartes de cette distinction est un peu artificiel ; en effet, entre voir clairement qu'il n'y a pas de fin (infini, Dieu) et ne pas voir de raison pour affirmer une fin (indéfini, l'espace), il y a dans sa pensée une différence plutôt verbale que réelle. La considération de notre finitude et de l'infinie puissance de Dieu qui aurait bien pu mettre une fin à l'espace, malgré l'impossibilité où nous sommes de concevoir une telle fin, puisque la puissance de Dieu n'est nullement bornée à la production de choses qui nous semblent possibles et que nous pouvons concevoir, n'est évidemment pas absolument convaincante, ni même peut-être parfaitement sincère. Il lui arrive ainsi de transférer en Dieu des possibilités qu'il sait fort bien être les siennes [2]. Descartes, d'ailleurs, n'hésite pas à affirmer

1. Nous employons ces termes, parce qu'ils sont employés par Descartes et que la langue moderne ne nous en offre pas d'équivalents.

2. *Lettre à Clerselier*, 29 avril 1649, vol. V, p. 355 : « ...Il ne peut y avoir de progrès à l'infini au regard des idées qui sont en moi à cause que je me sens fini... mais quand je n'ose... nier le progrès à l'infini, c'est au regard des œuvres de Dieu lequel je scay etre infini... »

son infinitisme [1], il est tellement pénétré de l'idée de l'infini, il est tellement persuadé que l'infini doit nécessairement être la base de l'indéfini qu'il lui arrive d'oublier lui-même ses formules. Ainsi, en parlant du mouvement, il dit : nous voyons bien qu'un mouvement commencé n'a aucune raison de cesser, et non : nous ne lui voyons aucune raison de cesser.

Pourtant, la distinction est en elle-même fort importante et fort intéressante : elle est de nos jours universellement reconnue et on ne peut que regretter que Descartes n'ait pas employé de termes plus nets pour exprimer les distinctions entre l'infinité intensive de Dieu (la surabondance de son essence) et l'infini extensif d'un côté, et l'infini extensif en acte et l'indéfini proprement dit de l'autre [2]. Peut-être a-t-il voulu marquer par l'emploi d'un seul et même terme cette « parenté » qui existe entre l'indéfini et l'infini extensif, cette espèce de multiplicité successive que l'on retrouve dans ce dernier, multiplicité qui permet justement de progresser indéfiniment — à l'infini — dans un domaine infini, et qui la distingue de l'infinité simple de Dieu [3], intensive, sans multiplicité ni parties. Ce qui est en tous cas évident, c'est que si, selon Descartes le concept de la grandeur finie elle-même présuppose celui de l'infini, ce dernier ne pouvait nullement être fondé ou déduit du concept de l'indéfini. Au contraire, c'est l'indéfini, c'est la possibilité

1. Cf. *supra*, p. 139.

2. *Lettre à H. Morus*, 5 février 1649, vol. V, p. 274-275 : « Neque vero affectatae modestiae est, sed cautelae, meo judicio necessariae, quod quaedam dicam esse indefinita potius quam infinita. Solus enim Deus est, quem positive intelligo esse infinitum; de reliquis, ut de mundi extensione, de numero partium in quas materia est divisibilis et similibus, an sint simpliciter infinita nec ne, profiteor me nescire, scio tantum me in illis nullum finem agnoscere, atque idcirco respectu mei dico esse indefinita... dico ideo eam esse indefinite extensam, dico ipsam latius extendi quam omne id quod ab homine concipi potest. Sed nihilominus existimo maximam esse differentiam, inter amplitudinem istius corporeae extensionis et amplitudinem divinae, non dicam extensionis, utpote quae proprie loquendo nulla est, sed substantiae vel essentiae ; ideoque hanc simpliciter infinitam, illam autem indefinitam appello.

3. *Principes*, I, § 24, 26.

même de marcher toujours plus loin, de s'élever toujours plu haut, qui présuppose l'idée de l'infini. Ainsi la considération des différents degrés de perfection présuppose l'idée de Dieu — non pas parce que, comme le pensait Saint Thomas, une progression indéfinie est impossible, — mais, au contraire, parce qu'une telle progression est possible.

L'idée de Dieu, comme celle de l'infini, est une idée primitive, elle n'est pas composée de plusieurs idées représentant chacune une perfection infinie distincte, elle est une idée simple. L'idée de Dieu, idée de la perfection absolue contient nécessairement, avec toutes les autres perfections, la simplicité absolue [1]; Dieu n'est pas seulement sujet de quelques attributs infinis, de quelques perfections infinies, il est infiniment simple, comme il est infiniment parfait et, puisque l'infinie perfection implique la possession d'une infinité de perfections infinies, Dieu est par et dans sa simplicité infiniment infini.

Ceci nous permet de trancher définitivement la question de la possibilité de Dieu, c'est-à-dire celle de la compatibilité intrinsèque des perfections, des attributs de Dieu entre eux. L'idée de Dieu ne peut pas contenir de contradiction, elle ne peut pas contenir d'éléments incompatibles, et cela pour plusieurs raisons : elle est une idée *claire* et comme telle ne peut contenir d'impossibilité; elle est une idée *simple* et comme telle ne possède point d'éléments constitutifs dont elle soit formée, de parties qui auraient pu ne pas s'accorder entre elles; elle est l'idée de la synthèse de toutes les perfections et des perfections seulement, il n'est donc pas possible que cette idée, qui n'implique aucune négation, donne lieu à une contradiction quelconque [2].

L'idée de Dieu est l'idée la plus réelle, puisqu'elle est la plus riche et la plus parfaite. Elle n'est pas une idée fac-

1. *Meditationes*, III, vol. VII, p. 50.

2. *Resp. Sec.*, vol. VII, 152. Pour Descartes, comme plus tard pour Leibniz, les perfections sont essentiellement compatibles entre elles, et la contradiction ne peut surgir que d'une opposition entre une position et une négation.

tice (*a me ipso facta*) [1], n'est pas une idée composée, mais une idée innée et simple [2].

2. Si nous examinons les sources de la doctrine cartésienne sur l'idée de Dieu et l'idée de l'infini que nous venons d'exposer dans le § précédent, nous serons frappés par la parenté profonde qu'elle présente avec les théories de Saint Bonaventure.

Pour le Docteur Séraphique l'idée de Dieu est, en tant qu'idée la plus simple, l'idée absolue de l'être, présupposée ou plutôt implicitement contenue dans toutes les autres. C'est une idée simple et non composée, c'est en analysant son contenu que l'on arrive à connaître les perfections infinies de Dieu et non inversement en la constituant à l'aide d'idées de ses perfections. L'idée de Dieu, de l'être infini, est une idée éminemment et absolument positive [3] ; l'infini n'est négatif que selon l'expression, mais non selon la réalité [4]. En réalité c'est le fini, l'imparfait qui

1. *Meditationes*, III, vol. VII, p. 51 : omnino est concludendum, ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere ... nec etiam a me effecta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi (ideae entis perfecti) superaddere plane possum ; ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius.

2. Nous verrons Descartes attacher beaucoup de prix à ce caractère de l'idée de Dieu. Sa preuve ontologique en fait largement usage.

3. *De Mysterio Trinitatis*, IV, art. 1 : Utrum divinum esse sit infinitissimum.

Item Damascenus, I. 1. Infinitus est Deus et incomprehensibilis et hoc solum est eius comprehensibile, scil. eius infinitas et incomprehensibilitas.

Item, ratione, communis animi conceptio est Deum esse quo nihil maius excogitari potest, nec a se nec ab alio ; sed omni finit opotest aliquid maius excogitari : ergo proprie et vere divinum esse habet conditionem infiniti.

Item, omni finito potest intelligi per duplicationem aliquid aequari, sed divino esse nihil potest aequari, quantumcunque intelligatur duplicari-ergo necesse est divinum esse infinitum esse omnimodo infinitate.

4. *Ibid.*, *concl.* : Infinitum vero per abnegationem termini circa quantitatem virtutis non dicit aliquam imperfectionem, sed summam perfectionem, quia non repugnat simplicitati, immo non potest esse, nisi in summe simplici ; et tali modo scripturae auctoritas et fidei confessio ponunt infinitatem sive immensitatem in ipso Deo simplicissimo. Divinum igitur esse eo ipso est infinitum, quo est summe simplex et simpliciter

est négatif et, si notre langue ne suit pas la réalité des choses et nomme par une expression positive ce qui ne l'est nullement, ce n'est qu'à cause de l'habitude que nous avons de préférer les choses qui nous sont les plus familières ; cela ne doit pas nous tromper sur la vraie nature de ces idées.

Le fini, l'imparfait, le dépendant, le contingent, etc., ne sont que des concepts négatifs ; nous ne pouvons parvenir à leur compréhension complète, si nous ne comprenons préalablement l'idée du parfait et de l'infini qu'ils présupposent ; nous ne pouvons comprendre le négatif sans comprendre le positif dont il est la négation. Lorsque l'on veut au contraire définir l'infini par le fini, lorsque l'on dit par exemple que l'infini est plus grand que toute grandeur finie, que l'infini ne peut être augmenté par l'adjonction d'une grandeur finie, etc. [1]... lorsqu'on prétend que le concept de l'infini s'obtient par la négation de la fin, par la suppression de la limitation des êtres finis et imparfaits, on tombe nécessairement dans l'erreur, si l'on ne voit pas que l'on obtient de cette manière non un concept négatif, mais un concept positif. Le fini, le limité n'étant eux-mêmes qu'une négation, on obtient, en la niant à son tour, le positif pur de l'infini.

Lorsque nous pensons l'être, l'être premier, l'être en général, c'est l'être infini, l'être divin que nous pensons [2]. Nous ne remontons pas des choses finies au Dieu infini, mais, au contraire, descendons de l'être divin aux êtres créés. Pourtant, bien que première selon l'ordre des choses

summum Quia enim est summe simplex, ideo unitum est summe in se et in suo posse : et quia summe in se unitissimum, ideo nihil habet contrahens, nihil limitans, nihil determinans et nihil claudens in genere ; ac per hoc extra omnia et supra omnia.

1. *Itinerarium Mentis in Deum*, c. III, n. 3 : Cum privationes et defectus nullatenus possit cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti ; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu ? Et sic de aliis.

2. *Itinerarium*, III, n. 3.

et présupposée et impliquée par et dans chacune de nos perceptions du monde et de nous-mêmes — êtres imparfaits, finis, etc… — l'idée de Dieu nous reste cachée, parce que la perception sensible parvient à masquer, en quelque sorte, cet élément que toute connaissance implique nécessairement [1]. Tout le travail du théologien consiste à dégager cette idée, à la concevoir dans sa pureté.

Il est étonnant de voir Saint Bonaventure, après avoir développé les théories que nous venons d'exposer, après avoir plus clairement que tout autre conçu le sens de l'idée de l'infini, après avoir devancé Descartes, revenir ailleurs aux méthodes traditionnelles de la démonstration de l'existence de Dieu. L'homme, qui a écrit des pages admirables sur le gouffre ouvert entre le fini et l'infini, qui, avant Descartes, a affirmé nettement et résolument la nature positive de cette idée, qui a montré cette idée présente partout, qui s'est donné un moyen de franchir d'un bond la distance qui sépare le monde de Dieu et de voir Dieu en voyant le monde, qui manie cette méthode nouvelle avec une finesse et une habileté remarquables, reprend les vieilles preuves augustiniennes et anselmiennes [2], reprend les démonstrations basées sur l'impossibilité de l'infini, prouve la création dans le temps, en se basant sur l'impossibilité d'une série infinie. On voit bien que même chez Saint Bonaventure, le penseur puissant qui a formulé avant Descartes les principes de la théorie de l'infini, cette idée était bien loin d'être parfaitement claire, bien loin d'avoir porté toutes ses conséquences. Elle était encore trop théologique [3]; Saint Bonaventure voit

1. *Ibid.*, V, n. 1. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias, lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt non advertit : sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit : Unde verissime apparet quod « sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae ».

2. Cf. *Itinerarium*, III, n. 4 ; Augustinus, *De trinit.*, VIII, c. 3, n. 4.

3. *Itinerarium*, V, n. 7 : Ideo immensum quia perfectissimum. Quia

encore l'infini *sub specie divinitatis* — Descartes verra Dieu *sub specie infinitatis.*

Le nom d'un autre penseur, celui de Duns Scot, revient naturellement à propos de la théorie de l'infini. Mais là, son rôle n'a pas été très grand. Il ne va pas beaucoup plus loin que S. Bonaventure [1]. Toutefois, l'affirmation de l'actuelle infinité du nombre des idées est plus nette. Il semble avoir une idée plus claire de la nature de l'infini numérique que le Docteur Séraphique — aussi rejette-t-il la preuve de la création dans le temps. Pourtant il admet celle du premier moteur!

Il affirme, bien qu'avec moins de force que le Docteur Séraphique, la nature positive du concept de l'infini [2], idée la plus complète et la plus parfaite que nous puissions atteindre *in statu viae* [3]. Il reconnaît que l'idée de

enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius et omne tale est immensum.

1. Duns Scot, *Reportata Parisiensia*, I, dist. XXXIX, qu. 4, n. 26 : Dicendum cum antiquo Doctore Bonaventura, quod in Deo sunt infinitae ideae. Propter tamen infinitatem vitandam forte negaverunt alias ideas esse individuorum et partium in toto. . — *Opus Oxoniense*, I, dist. II, qu. 2, n. 30 : Intelligibilia sunt infinita in potentia respectu intellectus creati satis patet. Et in intellecto increato sunt simul omnia intellecta actu, quae a creato sunt successive intelligibilia ; ergo sunt ibi actu infinita intellecta. — Cf. *De Primo Principio*, IV, concl. 9.

2. *Miscellanea*, qu. 5, n. 20. De infinito est dicendum, quod infinitum, ut dicitur de Deo potest accipi negative et positive. Quando accipitur negative tunc est sensus, Deus est infinitus, id est, nullo fine clauditur nec extrinseco nec etiam intrinseco. Alio modo potest accipi infinitum positive, licet enim infinitum secundum dicatur negative cum negatione finiti, tamen ut dicitur de Deo, significatur primo et significari intenditur aliquid realiter positum. Quicumque enim dicit infinitum Deum, intendit quod dignitatis et perfectionis est significare in Deo. Unde per infinitum intenditur illud poni in perfectione divina, ad quod consequitur exclusio sive negatio cuiuslibet termini et finis, tam intrinseci quam extrinseci. Per infinitum enim, dictum de Deo, intelligitur illud significare quo Deus omne finitum excedit, quod non potest esse negatio tantum sed necessario est aliquid positivum maximae dignitatis et perfectionis. Quod autem talia positiva et tales perfectiones per nomina negativa significentur, hoc est quod talia positiva et tales perfectiones nobis magis ignotae sunt, quam eorum contraria, et ideo talia positiva significamus per nomina negativa, et eorum contraria per nomina positiva.

3. Duns Scot, *Miscellanea*, qu. V, concl. 5 : Perfectissimus conceptus possibilis haberi de Deo a viatore ex puris naturalibus et ad quem ultimate

l'infini nous donne la meilleure représentation de Dieu qui nous soit accessible en ce monde [1] et que la connaissance de Dieu *sub ratione infiniti* ne peut être surpassée que par sa connaissance *sub ratione deitatis*, connaissance qui sera au paradis la récompense des bienheureux [2]. Il voit également dans l'Être le premier et le plus simple objet de l'esprit humain, le *primum cognitum* [3]. Il nie, il est vrai, que nous puissions avoir un concept de Dieu simplement simple *simpliciter simplex*, mais admet toutefois que ce concept soit *simplex*. Il ne nous semble pas avoir joué un rôle important dans la formation de la doctrine cartésienne de l'infini, toute pénétrée de l'esprit du Docteur Séraphique. Toutefois, le rôle que l'infini joue dans sa conception de Dieu [4] a pu rendre ses idées plus facilement acceptables pour Descartes [5], a pu jouer une influence indirecte sur la formation de la pensée cartésienne.

terminatur investigatio humana, est conceptus entis infiniti, accipiendo infinitum positive sicut expositum est...

1. *Opus Oxoniense*, I, dist. III, qu. 2, n. 17. Conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus entis simpliciter infiniti. Iste enim simplicior, quam conceptus entis boni, vel entis veri, vel aliquorum similium, quia infinitum non est quasi attributum, vel passio entis sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis. ...Perfectio .. probatur tum quia iste conceptus inter omnes a nobis conceptibibiles virtualiter plura includit.

2. La théologie qui envisage Dieu *sub ratione deitatis* est par là même supérieure à la philosophie, mais pour la même raison ne peut être que positive et se baser sur les données de la révélation surnaturelle.

3. *Opus Ox.*, I, dist. III, qu. 2, n. 24 : Ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea, quae sunt sibi propinquiora, sunt priora... — Cf. *ibid.*, n. 21.

4. Duns Scot, *De Primo Principio*, IV, c. IX, n. 23. Infinitum est quod omne finitum datum, secundum nullam mensuram terminatam praecise excedit ; sed ultra omnem habitudinem praecise excedit.

5. *Opus Oxoniense*, I, dist. II, qu. 2, n. 32. Mirum est autem, si nulli intellectui talis contradictio patens fiat, circa eius primum objectum, cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum : si enim est disconveniens, statim percipitur et offendit, cur nullus intellectus ab intelligibili infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente, imo suum objectum primum destruente ? Cf. *Reportata Paris.*, I, dist. II, qu. 3.

CHAPITRE III

PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR L'IDÉE DE L'INFINI

1. L'analyse de l'idée de l'infini donne lieu à une preuve directe de son existence. Nous avons déjà vu que l'idée de l'infini, de l'Être infini est une idée simple et non composée, primitive et non déduite de quelqu'autre — pour parler en termes cartésiens, elle est l'idée d'une vraie et immuable nature. Les considérations qui ont précédé ont suffi pour prouver l'existence idéelle de Dieu — nous pouvons affirmer que cette idée ne contient aucune contradiction, qu'elle est possible ; il nous faut maintenant tâcher de prouver qu'elle est non seulement celle d'une vraie et immuable nature, mais que cette nature possède encore une existence réelle. Deux voies s'ouvrent devant Descartes — il peut procéder à une analyse de cette idée, de cette vraie nature en tant que nature, en tant que contenu idéal de la pensée ; il peut aussi partir de l'idée de Dieu en tant que fait réel ou, si l'on veut mieux, de moi-même en tant que je possède cette idée [1]. L'idée ou plutôt la nature de Dieu analysée et envisagée en elle-même fondera la preuve ontologique ; l'idée de Dieu en tant que réalisée en moi, ou moi-même en tant que je possède cette idée ou, si l'on veut être plus précis encore, le fait que je possède une idée de Dieu — voilà la base des démonstrations de la IIIe et de la IVe Méditation [2].

1. *Resp. Primae*, vol. VII, p. 107.
2. Cf. *Discours*, vol. VI, p. 34.

En effet, c'est un fait désormais indiscutable : Nous, êtres finis et bornés, possédons une idée et une connaissance de Dieu [1]. Comment expliquer ce fait ? La réponse de Descartes est très claire — peut être n'est-elle pas très « distincte ». — l'idée de Dieu vient de Dieu lui-même ; l'idée de Dieu provient de la perception de Dieu ; l'idée de Dieu réalisée en nous implique l'existence de Dieu, qui en est la source, la cause et l'objet. *Deus cogitatur — ergo Deus est* ; voilà, si nous le débarrassons de ses accessoires inutiles, le sens de l'argument cartésien. Jamais notre esprit n'aurait pu arriver à l'idée de Dieu, s'il ne l'avait pas déjà reçue de Dieu lui-même ; jamais il n'aurait pu atteindre Dieu en partant de soi-même ou du monde créé, s'il n'avait pas reçu cette idée directement de Dieu lui-même, et cela d'autant plus que, si nous n'avions pas eu cette idée d'un être parfait et infini, il nous serait absolument impossible de posséder même le point de départ de cette induction — selon Descartes, comme selon Saint Bonaventure, il faut que nous ayons connu Dieu pour que nous puissions nous connaître nous-mêmes ; pour avoir le point de départ dans l'idée de l'être incomplet et imparfait, il faut avoir déjà la connaissance de l'être infini et parfait. C'est très net, et c'est absolument conforme à la doctrine de Saint Augustin et Saint Bonaventure ; malheureusement l'exposition de Descartes est bien loin d'être aussi simple et aussi brève ; ce n'est que dans les *Réponses* et dans les lettres, là où il se voit forcé de combattre et de rectifier les malentendus provoqués par son exposition, qu'il se décide à présenter sa thèse dans sa forme la plus nue, la plus primitive, — la plus profonde aussi, — qu'il nous laisse en apercevoir le vrai sens.

Descartes n'oubliait jamais qu'il avait écrit ses *Méditations* pour des théologiens, pour des scolastiques — malgré toutes les prétentions à l'originalité absolue, malgré tous les airs d'autodidacte qu'il se donne, il est fort au courant des

1. *Resp. Primae*, vol. VII, p. 107-108.

habitudes et des discussions scolastiques. Son exposition en est une preuve : elle est tout entière composée de façon à prévenir et à combattre certaines critiques — celles notamment que Suarez avait formulées dans ses *Disputationes Metaphysicae* contre l'innéité de l'idée de Dieu et l'argument ontologique. D'un autre côté, c'était en quelque sorte un dogme admis par tous les scolastiques que les meilleures démonstrations de l'existence de Dieu se faisaient *secundum rationem causae efficientis* ; c'est comme cause créatrice que Dieu entre en rapport avec le monde, c'est en tant que telle qu'il faut en prouver l'existence. Descartes, qui avait exalté la notion de la puissance créatrice, ne voulait pas se passer d'une bonne preuve *ratione quia*. Il voulait remplacer les preuves traditionnelles du thomisme — toutes, ou presque, elles étaient fondées sur des considérations *quia*, sur la considération de la causalité. Descartes ne voulait point se mettre en état d'infériorité — de là, nous semble-t-il, l'habillement hyperscolastique de sa démonstration. Les preuves traditionnelles étaient cependant fondées sur l'impossibilité prétendue d'une série infinie. Descartes, pour faire accepter la sienne, devait, ou bien montrer que c'est justement la possibilité d'une progression à l'infini qui est requise pour obtenir la conclusion, ou bien qu'une régression à l'infini, quoique possible en elle-même ne nous amènera jamais au but que nous cherchons. Il ne pouvait donc pas utiliser n'importe quel fait de la nature ; seul un fait qui désignerait directement Dieu comme son auteur nécessaire, un fait qui permettrait de franchir la distance infinie d'un seul bond pouvait lui être utile. Ce fait, c'est l'existence de l'idée de Dieu en nous.

Descartes distingue trois sortes ou classes ou groupes d'idées, les idées adventices, les idées factices (*a me ipso factae*) et les idées innées [1]. Il est vrai que la distinction

1. *Meditationes*, III, vol. VII, p. 37. Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso facta mihi videntur ; nam quod intelligam

n'est rien moins que très nette ; à différentes époques, dans différents écrits, Descartes a exprimé là-dessus des opinions bien différentes. Ainsi, en ce qui concerne les idées innées, il a fréquemment changé de point de vue. De peu nombreuses, elles tendent de plus en plus à s'étendre et à englober presque tout le contenu de notre esprit. Nous examinerons plus loin l'innéisme cartésien ; tenons-nous en, pour le moment, à la doctrine des *Méditations*. Les idées adventices sont celles de la perception sensible ; elles sont étrangères à notre être spirituel, elles viennent du dehors. Elles ne nous offrent aucun problème — leur cause est évidente, elle est contenue dans les objets qu'elles nous représentent. Peut-être, d'ailleurs, nous trompons-nous en attribuant aux objets extérieurs à nous-mêmes la production de ces idées ; elles sont peut-être produites par nous-mêmes, non de manière consciente, comme les idées *a me ipso factae*, mais par une force inconnue de notre nature [1]. Rien ne s'y oppose métaphysiquement, puisque nous sommes plus parfaits que les objets de la perception sensible, les objets des idées adventices — elles auraient pu être produites et même

quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura ... ..

1. Il ne faut pas, à notre avis, prendre cette affirmation de Descartes comme l'expression d'une possibilité réelle. Descartes, d'un côté, est trop réaliste et trop persuadé de la passivité essentielle de notre entendement, de l'autre, pour lui, il n'y a rien dans l'âme, dans le moi qui serait inconnu, ou du moins inconnaissable. — Nous avons insisté sur le rôle essentiellement passif de l'intellect aussi bien pour Descartes que pour Saint Augustin, bien que selon une doctrine commune aux deux penseurs l'esprit soit nécessairement doué d'une activité spontanée, ne reçoive rien du dehors, et ne puisse, en dernière analyse, connaître autre chose que soi-même et ce qu'il contient lui-même. C'est que l' « esprit » n'est pas synonime d' « intelligence », et que cette dernière représente justement son côté passif, de telle façon que, même si les impressions ne viennent pas réellement « du dehors » elles sont néanmoins « reçues » par l'intellect et « perçues » par lui. De même, bien que pour Saint Thomas il y ait réellement une *action* des objets perçus sur notre entendement *intellectus possibilis*, ce n'est que grâce à une *action propre* de l'intellect agent que la connaissance devient effectivement possible et réelle, et la *passivité* de l'entendement n'enlève pas à la connaissance son caractère *actif*.

créées par nous. Elles sont peut-être innées — c'est-à-dire propres à notre être pensant. En tout cas, elles n'offrent pour le moment aucun intérêt — il est évident que l'idée de Dieu n'est pas une idée sensible, n'est pas une idée qui, de cette manière, « provient du dehors ». Il nous reste donc à envisager les deux autres groupes d'idées — les idées factices et les idées innées. Les premières sont des combinaisons d'idées plutôt que des idées; ce sont des rassemblements et des juxtapositions d'éléments que notre esprit — qui les a reçus par ailleurs — ordonne, combine et forme à son gré. Ainsi nous formons à volonté toutes les idées de notre fantaisie, en combinant divers éléments nous imaginons des chimères, des dragons, etc... [1] et de la même façon, en ordonnant cette fois-ci des idées non plus sensibles mais intelligibles, nous arrivons à la conception des idées composées, que nous construisons dans notre esprit. Nous pouvons ainsi, en juxtaposant des éléments, non plus sensibles, mais intellectuels, arriver à nous représenter des natures composées, des figures mathématiques que nous formons et déformons à notre guise, etc... De même, à l'aide de l'idée de Dieu et de celle de l'homme, nous aurions pu former l'idée de l'ange, essence spirituelle supérieure à nous et inférieure à Dieu. Or, le signe non méconnaissable de toutes ces idées est de se prêter à l'analyse, de pouvoir, par notre esprit, être divisées et décomposées dans les éléments qui les composent, dont nous les avons formées. L'idée de Dieu, par contre, ne se prête nullement à une expérience pareille. Nous pouvons bien, analysant le concept ou la nature de Dieu, représentée par notre idée, y relever certains attributs, certains côtés, certaines qualités — mais nous ne pouvons nullement la décomposer en un nombre quelconque d'éléments primitifs. L'idée de Dieu n'étant pas une idée composée n'est, et ne peut pas être une idée *a me ipso facta* [2].

1. *Meditationes*, I, vol. VII, p. 20.
2. *Resp. Primae*. VII, p. 117.

L'idée de Dieu est donc une idée innée — ce qui veut dire, pour Descartes, qu'elle est une idée primitive de l'esprit, une idée simple et une idée claire. Les idées innées ne sont nullement des idées subjectives, bien au contraire, l'innéité est plutôt une preuve de leur valeur objective ; l'innéisme cartésien n'est pas un subjectivisme ; c'est un idéalisme, certes, mais un idéalisme objectif. Les idées innées ne sont pas un apanage propre de *notre* nature intellectuelle ; elles ne lui sont innées qu'en tant qu'elle est *intellectuelle*. Elles ne sont pas nécessairement actuelles ; il n'est nullement nécessaire qu'elles soient réellement pensées par nous ; ce qui est inné, c'est la faculté de les former, ou plutôt de les penser. Nous savons bien que pour Descartes l'entendement est essentiellement passif — il ne crée ni ne forme les idées, pas plus les idées innées que les idées adventices. Nous pouvons les former : ceci ne veut point dire autre chose que nous possédons la faculté de nous représenter — le rôle essentiel de l'idée étant sa fonction représentative, — des natures éternelles qui, étant intelligibles, étant idées dans le sens platonicien ou scolastique du mot (Descartes d'ailleurs l'emploie, lui-même, assez souvent dans ce sens, comme synonyme du terme nature), sont accessibles à l'intelligence, sont de même nature qu'elle. Les idées innées nous les représentent dans la lumière naturelle — et c'est justement ce rapport étroit entre les idées innées et la lumière naturelle de l'entendement qui explique leur valeur objective. Les idées innées sont des idées objectives, les natures qu'elles nous représentent sont de vraies natures. Toutes les idées qui nous représentent des natures vraies et immuables sont des idées innées. L'idée de Dieu est par conséquent celle d'une vraie et immuable nature ; elle est légitimée en tant qu'idée par son innéité.

Nous voyons combien Descartes s'est préoccupé de prouver par tous les moyens possibles la non contradiction de l'idée de Dieu, son caractère simple et primitif. C'est qu'il en avait besoin pour toutes ses démonstrations, surtout

pour la preuve ontologique. Il cherche toujours à écarter les objections faites à ses prédécesseurs — à saint Anselme, à saint Bonaventure, à Scot. Il a toujours en esprit l'objection faite par Suarez — il y reviendra encore [1]. Nous pouvons déjà juger, à leur juste valeur, les reproches que Leibniz lui adressera, et les perfectionnements prétendus qu'il se glorifiera d'introduire dans sa démonstration. Leibniz ne fait que reproduire Scot. Descartes donne une démonstration originale. L'existence de Dieu en tant que nature nous étant désormais assurée *omni modo probationum*, nous devons, pour passer à son existence réelle, envisager les idées sous un aspect différent, nous devons réintroduire le point de vue de la perfection.

Toutes nos idées peuvent être envisagées de deux points de vue différents — en tant que réalités de notre vie psychique, elles sont toutes pareilles, elles ont la même réalité et la même perfection — c'est, en termes scolastico-cartésiens, leur réalité formelle [2]. Mais l'essentiel dans une idée, ce qui fait le propre d'une idée en tant qu'idée, est sa fonction représentative. L'idée n'est pas en elle-même — elle représente autre chose qu'elle-même. Cette fonction que les docteurs scolastiques avait désigné par le terme d'*intentio*, est désignée, par Descartes, par le terme de représentation. Les idées sont des idées de quelque chose — et elles se distinguent selon les objets dont elles sont les idées [3]. Cette

1. *Lettre à Clerselier*, 23 avril 1649, vol. V, p. 354-355. « J'ai du aussi distinguer entre les idées qui sont nées avec nous, et celles qui viennent d'ailleurs, pour prévenir l'opinion de ceux qui pourraient dire que l'idée de Dieu est faite par nous ou acquise par ce que nous en avons ouï dire... Enfin je n'aurais pu dire « qu'il se présente encore une autre voye », si je n'avais auparavant rejetté toutes les autres... [de démontrer l'existence de Dieu] ».

2. Cf. *Meditationes*, III, p. 40-41.

3. *Lettre à Regius*, juin 1642, vol. III, p. 566 : « notare oportet, non agi de essentia ideae, secundum quam ipsa est tantum modus quidam in mente humana existens, qui modus homine non est perfectior, sed de ejus perfectione objectiva, quam Principia Metaphysica docent debere contineri formaliter vel eminenter in ejus causa ».

qualité, cette perfection qui appartient à l'idée, non par son être propre mais plutôt par l'être et la nature de son objet, est sa réalité objective. Il doit, pense Descartes, exister un rapport étroit entre la réalité objective d'une idée et la réalité formelle de son objet [1].

C'est une perfection que de représenter quelque chose de parfait, et la réalité ou perfection objective de l'idée est d'autant plus grande que l'est la réalité ou perfection formelle de son objet. Cette perfection objective n'est pas rien et puisqu'elle est quelque chose, il faut bien pouvoir lui assigner une cause ou une raison quelconque. Sa cause ou raison ne peut évidemment posséder moins de réalité formelle que n'en possède d'objective l'idée dont elle est la cause. Les idées adventices ne nous embarrassent pas — leur réalité ou perfection formelle ne surpasse pas la nôtre [2]; les idées *a me ipso factae* ont, selon toute évidence, leur réalité ou perfection objective de moi-même. Tout autre est le cas de l'idée de Dieu — sa perfection objective est infinie ; elle ne peut donc pas avoir comme cause notre perfection formelle qui est finie. Quelque chose ne peut venir de rien. La perfection objective de cette idée ne peut avoir d'autre cause que la perfection formelle d'une essence infinie. L'existence de cette idée ne peut être expliquée que par l'existence de Dieu, qui en est la cause. On objectera peut-être que ce n'est pas la seule idée dont la perfection objective soit supérieure à notre perfection formelle — l'idée de l'ange, par exemple, en est une. Mais, dit Descartes, il n'est pas difficile de former une telle idée si nous avons celle de Dieu. C'est une idée composée et non simple. On peut s'étonner de cette forme hyperscolastique donnée par Descartes à son argument. Nous avons déjà évoqué les raisons qui le poussaient à baser sa preuve sur la notion de causalité. Les objections et les réponses qu'il

1. *Meditationes*, III, vol. VII, p. 41.
2. *Meditationes*, *III*, vol. VII, p. 45.

leur fait montrent bien que ce n'est qu'une manière de parler — que le fond de l'argument est autre, plus simple et plus profond. On objecte à Descartes qu'il est faux d'appliquer la notion de causalité à la réalité objective d'une idée. Mais ce n'est pas, à vrai dire, une véritable « cause » que cherche Descartes. Il veut tout simplement poser la question : Comment expliquer le fait que nous avons l'idée de l'être absolument parfait (dont la perfection objective est infinie)[1] ? il y a une telle disproportion entre cette idée et nous-mêmes que vouloir la déduire de notre propre nature, dire que nous l'avons forgée nous-mêmes, reviendrait à donner comme explication de l'idée d'une machine extrêmement ingénieuse et compliquée non la science de son constructeur, mais son ignorance[2]. La formation de l'idée de Dieu surpasse nos forces. Si nous avons une idée de la machine très ingénieuse, il n'est possible d'expliquer ce fait que par deux raisons : ou bien nous avons le pouvoir de produire cette idée, c'est-à-dire nous avons en mathématiques et en mécanique des connaissances suffisantes pour pouvoir l'inventer, ou bien nous l'avons vue quelque part. Si nous n'avons pas de connaissances suffisantes, le second cas reste seul possible. La source de la réalité objective est en nous ou dans la perfection formelle de la machine. L'idée de Dieu surpasse tellement nos forces que jamais nous n'aurions pu l'inventer. Nous ne devons, par conséquent, chercher sa source que dans la réalité formelle de l'être infini, qui est cause et raison de cette idée, du fait que nous la possédons[3]. Mais est-il vrai que cette idée surpasse tellement les forces de notre nature, de toute nature finie ? Peut-être l'avons-nous formée nous-mêmes, en augmentant jusqu'à l'infini les perfections que nous trouvons en nous ? Descartes répond que jamais par une telle opération on ne peut atteindre l'infini. — D. Scot avait

1. *Meditationes III*, VII, p. 42-45.
2. *Resp. Primae*, VII, p. 104.
3. Cf. *Resp. Primae*, VII, 105-106.

déjà affirmé que l'on ne peut sortir du fini par l'augmentation indéfinie d'une grandeur. (Cf. *Opus Ox.* I, dist. III, qu. 2, n. 20) — et qu'au surplus la possibilité même de procéder à une augmentation pareille présuppose l'infini, présuppose en nous une faculté, une puissance qui ne peut être expliquée que par l'infini lui-même [1]. Nous ne pourrions sans l'aide de Dieu procéder à cette opération indéfinie. Si nous avions nous-memes la perfection nécessaire pour former une telle idée, notre perfection formelle devrait être elle-même infinie et nous serions Dieu — comme le serait tout être qui pourrait être la vraie source de l'idée de l'infini. L'existence en nous de l'idée de Dieu permet donc de conclure à son existence réelle [2].

On peut objecter que, pas plus que de l'idée d'un triangle ou de l'idée de toute autre nature on ne peut conclure à l'existence réelle de son objet, on ne le peut pour Dieu; que la perfection infinie de la nature divine, considérée en tant que nature, suffit amplement pour expliquer et fonder la perfection objective de son idée. Descartes ne le pensait pas — pour lui, l'essence et l'existence étaient inséparablement liées en Dieu. La considération de causalité lui cachait également cette objection, ou plutôt sa valeur. En tous cas, il a donné deux autres démonstrations qui comblent la lacune — la preuve ontologique et la preuve par la création continue.

1. *Resp. Quintae*, vol. VII, p. 365.

2. *Principes*, I, § 18 : « Nous sommes contraincts d'avouer que nous ne sçaurions la [l'idée d'un Estre tout parfait], tenir que d'un Estre très parfait, c'est à dire d'un Dieu qui est veritablement ou qui existe pour ce qu'il est non seulement manifeste par la lumière naturelle... que le plus parfait ne sçauroit estre une suite ou une dependance du moins parfait, mais aussi pour ce que nous voyons par le moyen de cette même lumiere qu'il est impossible que nous ayons l'idee ou l'image de quoi que ce soit s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentees. Mais comme nous sçavons que nous sommes sujet à beaucoup de defauts... nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nostre et en effet très parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu ».

On pourrait objecter à Descartes — et nous nous étonnons qu'aucun de ses contradicteurs ne l'ait fait — que nous n'avons pas besoin de chercher la source de l'idée de l'infini dans un être infini, que nous possédons nous-mêmes une faculté, une puissance aussi infinie que Dieu lui-même — la volonté libre. Descartes aurait probablement répondu qu'il ne suffit point de posséder l'idée de l'infini *secundum quid* pour arriver à l'idée de Dieu ; que nous aurions pu former des idées différentes de différentes perfections infinies, mais que jamais cette somme d'infinités *secundum quid* ne pourrait former la simple idee de l'infinité absolue de Dieu. Les bases de cette objection, ainsi que de la réponse, sont implicitement indiquées par Descartes lui-même.

Il existe plusieurs interprétations de la démonstration cartésienne. Nous en relèverons deux, celle de L. Liard et celle de O. Hamelin. Selon L. Liard [1], la démonstration cartésienne repose sur « le prétendu principe que toute idée doit avoir un idéal », et il fait grief à Descartes d'employer ce principe — que, selon lui, il n'a pas le droit de mentionner encore, puisque ce n'est que sur la connaissance de l'existence de Dieu et de la véracité divine qu'il sera lui-même fondé. L'existence de l'idée de Dieu en nous s'expliquerait donc par la perception que nous avons de Dieu. O. Hamelin cherche à défendre Descartes de cette critique. Selon lui, c'est uniquement sur le principe de causalité que se fonde la démonstration cartésienne. Nous croyons que les deux éminents historiens ont vu juste et qu'en même temps ils ont tort tous les deux dans ce que leurs thèses ont d'exclusif. L. Liard a bien vu le fond de l'argumentation. O. Hamelin en a, avec raison, relevé la forme. Mais il ne nous semble point que la défense de Hamelin soit bien heureuse, et qu'il soit mieux de poser le principe de causalité comme donné *a priori*, malgré le doute universel. Si nous avions le droit d'affirmer ce principe — et

1. Cf. L. Liard, *Descartes*. Paris 1880.

d'autres semblables — le doute méthodique perdrait presque toute sa valeur, et, en tous cas, son universalité. Il est également injuste de la part de L. Liard de défendre à Descartes de considérer le rapport de l'idée et de son idéal; une idée sans idéal, une idée qui ne serait pas une idée de quelque chose, qui ne représenterait point quelque chose, serait-ce encore une idée ?

Il faut éviter, à notre avis, de séparer ces deux principes, ces deux manières de voir. Pour Descartes ils ne font qu'un; l'action, par laquelle l'objet produit son idée en notre entendement, n'est autre chose que la perception même de cet objet. Les deux considérations se confondent en une seule — dire que l'idée de Dieu est produite en nous par Dieu, n'est pas autre chose que dire qu'elle a pour source la perception même de Dieu.

2. — La tournure spéciale, l'habillement scolastique que Descartes a donné à sa démonstration est bien propre à cacher les rapports qu'il présente avec une idée bien ancienne, celle de Saint Augustin. Nous avons déjà vu les rapports très étroits entre la manière dont Descartes prouve l'existence de l'idée de Dieu, de l'idée de l'infini et les doctrines exposées par Saint Bonaventure, dans son *Itinerarium mentis in Deum*. Si nous dépouillons de cet habit étrange, des considérations sur la réalité objective et formelle, la démonstration que nous venons d'exposer, que nous reste-t-il? La simple et profonde idée que l'existence en nous de l'idée de Dieu, le fait que nous pensons Dieu ne peut s'expliquer que par Dieu lui-même selon la belle formule bien connue : *nec sol sine sole, nec Deus sine Deo cognoscitur*. Ce n'est pas nous qui forgeons et formons cette idée, c'est Dieu lui-même qui, de telle manière qu'on voudra l'expliquer, la met en nous [1]. Nous ne pour-

1. *Lettre à Regius*, 24 mai 1640, vol. III, p. 64 : Quantum ad objectiones, in prima dicitis : « ex eo quod in nobis sit aliquid sapientiae, potentiae bonitatis, quantitatis etc. nos formare ideam infinitae vel saltem indefinitae sapientiae, potentiae, bonitatis et aliarum perfectionum quae Deo

rions former cette idée, nous ne pourrions la rechercher, si nous ne la possédions déjà, si elle n'était pas pour notre esprit une idée innée, si Dieu ne nous l'avait donnée. C'est la pensée de Saint Augustin, utilisée déjà par J. S. Erigène, saint Anselme et saint Bernard[1] qui cherche Dieu, le trouve dans son âme, trouve son idée dans sa mémoire et, plein de gratitude, s'écrie : Oh ! mon Dieu, je ne t'aurais point cherché si je ne te possédais déjà ; je n'aurais point cherché à te connaître si je ne possédais déjà ton idée, et jamais je ne serais venu à l'idée de te chercher, jamais je n'aurais pu me forger moi-même et par mes propres forces une idée de Dieu si Dieu ne s'était pas révélé lui-même à notre âme. L'idée de Dieu est, pour Saint Augustin comme pour Saint Bonaventure, la preuve directe de l'existence de Dieu. Dès que nous avons la certitude de posséder cette idée, dès que nous voyons clairement qu'elle n'est pas une idée factice, qu'elle n'est point faite par nous, qu'au contraire toutes les autres l'impliquent et la contiennent — elle ne peut venir d'autre part que de Dieu lui-même. L'idée de Dieu nous présente Dieu — et s'il est admis ou prouvé que c'est une idée vraie, Dieu existe puisque c'est Dieu lui-même qui nous apparaît dans son idée. Descartes sépare l'idée de Dieu lui-même ; il habille l'idée simple et profonde de Saint Augustin d'arguments multiples et subtils. Nous ne croyons pas qu'il ait obtenu un perfectionnement ; le principe des causes efficientes ne nous semble pas y être à sa place — et ce n'est, à notre avis, qu'une complication peut-être superflue.

tribuuntur, ut etiam ideam infinitae quantitatis » ; quod totum libens concedo, et plane mihi persuadeo non esse aliam in nobis ideam Dei quam quae hoc pacto formatur. Sed tota vis mei argumenti est quod contendam me non posse esse talis naturae ut illas perfectiones, quae minutae in me sunt, possim cogitando in infinitum extendere, nisi originem nostram haberemus ab Ente, in quo actu reperiantur infinitae ; ut neque ex inspectione exiguae quantitatis sive corporis finiti possem concipere quantitatem indefinitam, nisi mundi etiam magnitudo esset vel saltem esse posset indefinita.

1. Cf. *Confessiones*, VII, I, X, I J. S. Erigène, *De div. nat.* II, 12 ; S. Bernard, *Sermones in Cant.* VI, 2.

CHAPITRE IV

LA PREUVE PAR LA CRÉATION CONTINUE

1. L'argument connu sous le nom de la preuve par la création continue [1], n'a pas, nous semble-t-il, été estimé à sa juste valeur et à sa juste importance. Il y a des historiens de Descartes — ainsi M. Hannequin dans sa belle étude sur l'argument ontologique — qui se refusent même de le considérer comme un argument à part. C'est à leur avis tout simplement un emprunt à la théologie scolastique, ou bien une répétition des arguments déjà présentés dans la IIIe Méditation. Nous ne le croyons pas. La preuve a son rôle bien distinct. C'est une preuve selon le principe *ab ente contingente ad ens necessarium*, et en même temps une réfutation des objections que l'on aurait pu présenter contre l'idée de Dieu, telle qu'elle a été conçue par Descartes. Il est vrai que cette réfutation est déjà implicitement contenue dans la IIIe Méditation, mais il nous semble fort intéressant pour la détermination des sources cartésiennes de noter que Descartes ne s'en contente pas et qu'il présente des preuves en surabondance [2].

1. Il y a, chez Descartes, deux preuves que l'on embrasse habituellement sous le même nom de la preuve par la création continue. L'une, celle que nous analysons plus loin, est la preuve spécialement cartésienne ; elle part de notre propre existence et de l'existence de l'idée de Dieu en nous. L'autre part de l'existence du monde créé pour remonter directement à son créateur, qui le maintient dans l'existence. Descartes n'aurait pas dû l'employer, puisque l'existence du monde ne peut elle-même être prouvée que par l'existence de Dieu — ce n'est qu'un corollaire de la preuve, un emprunt visible aux démonstrations classiques.

2. *Lettre au P. Mesland*, 2 mai 1644, vol. IV, p. 113. *Il importe peu que cette seconde démonstration fondée sur notre propre existence soit considérée comme différente de la première, ou seulement comme une explication de cette première ... toutes ces démonstrations prises des effets ne sont pas accomplies ... si nous n'y joignons l'idée que nous avons de*

Nous sommes, dit Descartes, des êtres finis et bornés, des êtres qui sont imparfaits, mais possèdent l'idée de la perfection absolue. De tels êtres ne peuvent être créés que par Dieu, être infini et infiniment parfait. En effet, lorsque nous considérons notre propre nature, nous voyons bien que nous sommes imparfaits, et cela à tel point, que même, notre existence à un certain moment étant donnée, nous ne pouvons nullement en conclure que nous existerons encore au moment suivant. Nous n'avons rien en nous qui puisse nous conférer cette continuité, cette persistance de l'être dans le temps. Nous ne pouvons nous conserver nous-mêmes. Il faut donc admettre une force, un principe différent de nous qui nous conserve [1]. Il est, d'un autre côté, clair que, les moments du temps étant absolument séparés et indépendants l'un de l'autre, la force qui peut conserver un être dans l'existence doit être la même que celle qui la lui confère. Il n'y a pas de différence essentielle entre l'action de conserver l'être et celle de le conférer pour la première fois, l'action conservatrice et l'action créatrice. Il en suit donc comme corollaire, que nous, qui ne pouvons même pas nous conserver, ne pouvons pas nous créer nous-mêmes. Nous ne sommes pas par nous-mêmes, nous ne sommes pas *a se* ni *per se*, mais sommes créés et conservés par un être qui nous est supérieur [2]. Ceci est d'ailleurs évident du fait même de notre imperfection — si nous étions par nous-mêmes, si c'était nous-mêmes et non un être supérieur qui nous avait donné l'être, nous ne nous serions point créés aussi imparfaits, mais, puisque nous avons une idée de la perfection suprême, nous nous la

Dieu..... encore qu'on admette une premiere cause qui me conserve je ne puis dire qu'elle soit Dieu si je n'ai veritablement l'idee de Dieu. Ce que j'ai insinué, en ma reponse aux premieres objections mais en peu de mots, afin de ne pas mepriser les raisons des autres, qui admettent communement que *non datur progressus in infinitum*. Et moy je ne l'admets pas au contraire je crois que *datur revera talis progressus*.

1. *Medit. III*, vol. VII, p. 48-49.
2. *Meditationes IV*, vol. VII, p. 53.

serions octroyée; car il n'est pas plus difficile de créer une qualité qu'un être, et si nous avions eu la puissance de créer une substance — nous-mêmes — nous aurions pu nous créer aussi sages, aussi puissants et parfaits que nous aurions voulu. Nous nous serions fait Dieu.

Il est, par conséquent, évident que nous sommes créés par un être autre que nous, et nous allons montrer que cet être est Dieu. En effet, supposons que ce soit par quelqu'être intermédiaire, nous devrions nous demander alors d'où nous vient l'idée de l'être parfait. Un être imparfait et fini, nous fût-il aussi supérieur qu'on voudra, ne pourrait jamais nous l'implanter; et d'ailleurs, pour lui-même se poserait la même question que nous venons de poser pour nous. Ou bien il a l'idée de l'être parfait et alors il n'est pas lui-même *a se*, mais dépend d'un autre être, — au moins en tant qu'il a cette idée; ou bien il ne l'a point, et alors elle nous doit venir non de lui, mais d'ailleurs [1]. S'il ne l'a point, il serait moins parfait encore que nous, puisqu'il n'aurait même pas conscience de son imperfection, n'ayant pas une idée de Dieu, et dans ce cas il n'est certainement pas *a se*.

Nous pouvons poursuivre cette régression aussi loin que nous voudrons — à l'infini si nous le voulons — jamais nous n'arriverons au but : car aussi loin ou aussi haut que nous irions, la distance entre l'être auquel nous aboutirions et celui dont nous aurions besoin pour expliquer la présence en nous de l'idée de Dieu reste infinie; chaque être, étant imparfait, peut et doit se poser à propos de soi-même la

1. *Meditationes III*, p. 19-50. Forte vero illud ens non est Deus, sumque vel a parentibus productus vel a quaelibet aliis causis Deo minus perfectis... Cum sim res cogitans ideamque quandam Dei in me habens, qualiscunque tandem mei causa assignetur, illam etiam esse rem cogitantem, et omnium perfectionum, quas Deo tribuo ideam habere fatendum est. Potestque de illa rursus quaeri an sit a se, vel ab alio. Nam si a se patet ex dictis illam ipsam Deum esse, ... si autem sit ab alio, rursus eodem modo quaeritur .... Satis enim apertum est nullum hic dari posse progressum in infinitum, praesertim cum non tantum de causa, qua me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa, quae me tempore praesenti conservat.

question que nous posons : qui est son auteur, de qui a-t-il reçu les perfections qu'il possède, et la plus haute de toutes, celle de pouvoir concevoir Dieu, l'idée de Dieu? Si l'on dit que nous avons reçu l'être de nos parents, nos parents des leurs, etc., nous acculant ainsi à une régression à l'infini, il reste quand même une chose que nos parents n'ont pas pu nous donner — c'est l'idée de Dieu [1], la possibilité, la faculté de le concevoir. Ils n'ont pas pu nous donner cette perfection, puisqu'ils ne sont pas plus que nous-mêmes capables de se la procurer eux-mêmes. Pour eux comme pour nous le problème reste entier. La régression à l'infini est fautive et ne mène pas au but. Ce n'est pas toujours qu'elle est illégitime. Descartes reconnaît, au contraire, explicitement, la possibilité et la légitimité d'une telle régression — ainsi la série infinie des causes soit dans le temps, soit même dans le moment actuel n'est nullement impossible — et ce n'est pas là-dessus qu'il fonde sa preuve [2]. Mais, dans le cas qui nous occupe, il ne s'agit point d'une série de causes d'un même ordre de perfection, il s'agit de découvrir une cause déterminée pour expliquer un effet déterminé dont la perfection est infinie [3]. Nulle cause

1. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, c. XXIX, n. 36 : fundata est haec generalis notitia in majorum traditione, et institutione tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a doctoribus. Ex quo enim generalis fama apud omnes gentes percrevit et recepta est, quod Deus sit...

2. *Responsiones Primae*, p. 106-107 : Primo etiam non desumpsi meum argumentum ex eo quod viderem in sensibilibus esse ordinem sive successionem quandam causarum efficientium : tum quia Deum existere multo evidentius esse putari, quam ullas res sensibiles ; tum etiam quia per istam causarum successionem non videbar alio posse devenire quam ad imperfectionem mei intellectus agnoscendam, quod nempe non possim comprehendere quomodo infinitae tales causae sibi mutuo ab aeterna ita succederint ut nulla fuerit prima. Nam, certe ex eo quod istud non possim comprehendere non sequitur aliquam primam esse debere, ut neque ex eo quod non possim comprehendere infinitas divitiones in quantitate finita sequitur aliquam dari ultimam, ita ut alterius dividi non possit ; sed tantum sequitur intellectum meum, quod est finitus, non capere infinitum. Cf. *supra* p. 162, n. 2.

3. *Secundum quid.* Il s'agit de franchir la distance entre le fini, que nous sommes, et l'infini, l'idée de Dieu, que nous possédons. Aucune

finie, et nul assemblage de causes finies, nulle multiplication, même une multiplication à l'infini — indéfini, ne peut combler le gouffre qui s'ouvre entre toute cause finie et imparfaite et l'effet que nous devons expliquer : la possibilité de connaître et de penser Dieu. Les causes et l'effet ne sont point commensurables dans ce cas spécial. Il ne s'agit point ici d'un effet quelconque dont on chercherait à remonter à une cause infinie, il s'agit d'un effet nettement déterminé et tel qu'aucune cause finie ne saurait le produire. La régression est donc illégitime — bien que possible, elle ne nous donne pas la solution du problème. Pour l'avoir il faut passer directement de l'être imparfait à l'être parfait, de l'homme à Dieu. Nous avons parlé de la faculté de connaître et de penser Dieu plutôt que de l'idée de Dieu — c'est que Descartes ne distingue point ces deux termes. Pour lui, surtout lorsqu'il s'agit d'idées innées, posséder une idée et posséder le pouvoir ou la faculté de la former ne sont qu'une seule et même chose ; c'est surtout à ce dernier pouvoir, pouvoir réel et existant réellement, doué d'une perfection infinie, qu'il pense, lorsqu'il applique le principe de causalité à l'idée de Dieu. C'est ainsi qu'il faut, à notre avis, comprendre la deuxième preuve cartésienne. En effet, l'idée faite, l'idée envisagée selon son contenu logique ne réclame, pour justifier sa perfection infinie (sa réalité objective infinie), que l'existence d'une nature infinie et infiniment parfaite, existence en tant qu'essence, non une existence réelle. Par contre, la possibilité de la former, envisagée en tant que perfection de notre être, participe elle-même à la nature de l'infini — et ne peut être expliquée que par l'infini existant réellement. Descartes ne distingue pas les deux cas, ou plutôt il est tellement convaincu de l'existence réelle de l'être parfait qui existe par la perfection même de son essence que pour lui ces deux cas ne font qu'un

régression à l'infini, aucun amoncellement de causes finies ne pourra jamais remplir ce gouffre béant.

seul. Il a peut être raison, *secundum rem*, mais on remarque bien combien cette identification rend son argumentation sujette à confusion.

Ainsi conçue, la preuve nous paraît parfaitement concluante. En effet, que nos parents nous aient transmis l'idée de Dieu, que nous l'ayons reçue d'une tradition déjà ancienne — cela ne peut pas servir d'objection puisque, pas plus que nous-mêmes, aucun être imparfait n'a pu la former. Si l'idée de Dieu n'est pas *a me ipso facta*, elle n'est pas davantage formée par une tradition, par mes parents, ou quelqu'autre être fini. Elle présuppose toujours Dieu en tant que nature éternelle, et Dieu en tant qu'être réel.

La manière dont conclut Descartes est directe — nous l'avons déjà dit. Après avoir écarté toute cause finie, il conclut directement de l'être imparfait à l'Être parfait, de l'homme à Dieu. La conclusion qui avait déjà été faite dans le monde des idées se fait maintenant dans celui des réalités. La connaissance de l'être imparfait impliquait celle de l'être parfait ; l'existence de cet être imparfait et se connaissant tel, implique celle de l'être parfait. Là comme ici, le passage du fini à l'infini se fait directement et sans intermédiaire.

2. — On a déjà rapproché la preuve par la création continue de Descartes de celle de St Thomas [1]. On a eu tort, croyons-nous. La doctrine de la création continue est, nous avons déjà eu l'occasion de le dire, une doctrine parfaitement traditionnelle. Elle n'appartient pas plus à St Thomas qu'à tout autre docteur. Par contre, la preuve elle-même présente avec celles de St Thomas des différences non méconnaissables. C'est par le regrès à l'infini ou plutôt par l'impossibilité d'une telle régression que St Thomas arrive à la cause suprême, à Dieu. C'est au contraire en admettant la possibilité d'une telle régression, en montrant toutefois que, dans notre cas spécial, elle reste inopérante

1. Cf. Jourdain, *La philosophie de St Thomas*. Paris, 1865.

et illégitime — et en s'engageant résolument dans une voie différente, une voie directe, que Descartes parvient à passer de l'homme à Dieu. Ce n'est pas dans St Thomas, c'est dans St Bonaventure encore une fois que nous trouvons l'idée directrice de la preuve. Pour St Bonaventure comme pour Descartes ce passage du fini à l'infini se fait directement [1] : de l'être fini à l'être infini, la conclusion est immédiate. Descartes n'a eu qu'à compléter la preuve de St Bonaventure en écartant l'objection possible du regrès à l'infini. Pour le Docteur Séraphique cette obligation n'existait pas — pour lui le regrès à l'infini se condamnait lui-même en tant qu'impliquant une série infinie. Nous avons déjà mentionné cette inconséquence. – Descartes ne pouvait donc pas reprendre l'argument tel quel. Il fut d'ailleurs contraint d'y réfuter l'objection de la tradition pour deux raisons : d'abord, parce que la provenance de l'idée de Dieu d'une tradition quelconque la rabaisserait au rang des idées factices et détruirait la base de toute preuve, ensuite parce que cette objection fut justement formulée par Suarez à propos de la preuve ontologique.

1. *Table des corrélations où la première notion implique la seconde* Cf. *De Mysterio trinitatis et l'Itinerarium* :

ens imperfectum	ens perfectum.
— dependens	— absolutum.
— finitum	— infinitum.
— compositum	— purum.
— in parte	— totaliter.
— ens transiens	— manens.
— per aliud	— per se.
— posterius	— prius.
— ab alio	— non ab alio.
— possibile	— necessarium.
— respectivum	— absolutum.
— secundum quid	— simpliciter.
— propter aliud	— propter se ipsum
— per participationem	— per essentiam.
— in potentia	— in actu.
— compositum	— simplex.
— mutabile	— immutabile.
— diminutum	— completum.

M. Gilson, dans son bel article sur l'innéisme cartésien (*R. de M. et M.* 1914), a déjà attiré l'attention sur le rôle de Suarez dans la préparation de la doctrine de l'innéité de l'idée de Dieu chez Descartes. Il nous semble que son rôle fut plus important encore. Suarez, qui cherche une synthèse de la scolastique, qui essaye de fondre en une seule doctrine les théories thomiste et scotiste [1], occupe une position médiane entre Scot et St Thomas en ce qui concerne l'argument ontologique, accepté par Scot, rejeté par St Thomas. Que Dieu existe *per se* ne fait aucun doute pour Suarez, pas plus d'ailleurs que pour St Thomas. La question qu'il se pose est celle de savoir si l'existence de Dieu est *per se nota* et même *per se nota quoad nos* — c'est à cette formule que St Thomas ramène l'argument ontologique. Suarez n'est pas trop hostile à cette opinion — en effet, elle a pour elle des autorités et des raisons [2]. St Bonaven-

1. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, IX, 2, 1. « Quoad exercitium vero propria causa est voluntas ipsius hominis iudicantis, quod universale est in omne iudicio falso ». On voit que Suarez occupe ici une position médiane entre St Thomas et Descartes. L'action de la volonté dans le jugement est affirmée, mais elle ne l'est encore que comme source d'erreur.

2. Suarez, *op. cit.*, XXIX, 35. Haec autem cognitio neque in omnibus provenit ex demonstratione, quia non omnes sunt capaces eius neq; ex sola terminorum evidentia : nam licet deinde nomine Dei significari ens per se necessarium, quo magis cogitari non possit, ut vult Anselmus, sumpsitq; ex Augusti lib. I De doctrina christiana c. 7 tamen non statim est evidens an significatum illius vocis sit vera aliqua res, vel solum sit aliquid confictum, vel excogitatum a nobis. Duplici ergo ex capite oriri potuit haec notitia : primo ex maxima proportione quam haec veritas habet cum natura hominis : proposita enim hac veritate et explicatis terminis, quamquam non statim appareat omnino evidens, statim tamen apparet per se consentanea rationi et facillime persuadetur homini non omnino prave affecto. Quia nihil apparet in ea veritate quod repugnet aut difficilem creditu eam reddat : et e contrario multa sunt quae statim inclinant ad assentiendum illi veritati... Nam si homo in seipsum reflectatur cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem, nec creaturas omnes quas experitur sibi satisfacere : imo agnoscit in se naturam excellentiorem illis, quamquam in suo gradu imperfectam, quia tam in cognoscendo verum, quam in amando bonum, sese agnoscit imbecillem et infirmum. Unde facillimo negotio homo sibi persuadet indigere se superiori natura, a qua ducat originem et a qua regatur et gubernatur.

ture [1] avait déjà proclamé que la croyance en Dieu était innée à l'homme ; lorsque nous considérons l'idée de Dieu, il nous paraît difficile de nous représenter que Dieu n'existe pas. Ce n'est peut-être pas une évidence absolue, une évidence logique, mais c'est en tout cas une évidence morale suffisamment forte pour déterminer notre assentiment [2]. S'il était absolument sûr que l'idée de Dieu est une idée innée, la conclusion serait valable. Pour Suarez, comme pour Descartes, idée innée est synonyme d'idée primitive, d'idée simple et non composée. Mais le prudent jésuite ne peut dissimuler qu'il lui reste quand même quelque doute — ne serait-il pas tout de même possible que cette idée soit une idée acquise, et qu'elle nous soit parvenue par voie de tradition? Dans ce cas-là, la conclusion qu'on en tirerait ne serait évidemment point valable, puisqu'on ne ferait que reprendre ce qu'on y aurait préalablement mis. Lorsqu'on compare l'exposition de Descartes avec les textes de Suarez, on ne peut concevoir de doute que c'est contre lui, bien que sans le nommer, que Descartes dirige sa polémique. C'est pour échapper à cette critique qu'il cherche à prouver par tous les moyens possibles l'innéité, la simplicité, le caractère primitif de

1. St Augustin, St Jean Damascène et St Maxime le Confesseur l'avaient déjà fait avant lui. Ce sont les autorités sur lesquelles s'appuie Suarez en d'autres endroits.

2. Suarez, *op. cit.* XXIX, 31. Addiderim tamen, quamvis in rigore non sit notum nobis Deum esse tanquam omnino evidens, esse tamen veritatem hanc adeo consentaneam naturali lumini et omnium hominum consensioni ut vix posset ab aliquo ignorari, unde Augustinus tract. CVI in Joan. tractans verba illa : Manifestari nomen tuum hominibus inquit, non illud nomen tuum, quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus. Namquo deus dicitur universae creaturae et omnib. gentib. antequam in Cristum crederent, non omni modo esse potuit hoc nomen ignoratum.... Alio modo id potest intelligi de cognitione veri Dei per conceptum supremi entis, quo maius esse non potest, quodque sit principium ceterorum et hoc modo videtur loqui Augustinus citato loco... Et eodem sensu dixerunt Tertull. in Apolog. ca 17, et Cyprianus de Idolo Vanit. Summa delicti est nolle eum cognoscere quem ignorare non possit, et in eodem dixerunt alii, quod supra citavi, hominibus esse naturaliter insitam cognitionem veri Dei.

l'idée de Dieu. Et ceci nous est une preuve de plus que Descartes connaissait bien Suarez et qu'il connaissait par conséquent l'argument ontologique que nous devons essayer d'examiner maintenant.

CHAPITRE V

L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE

On a affirmé [1] que cet argument, que Descartes présente plusieurs fois et sous des formes quelquefois assez différentes, n'a pas toujours occupé la même place dans sa pensée, que n'étant, au début, qu'un argument entre plusieurs autres, il est devenu petit à petit l'argument par excellence. Dans les *Méditations*, il se réjouit, il est vrai, d'avoir trouvé un argument absolument indubitable, une démonstration aussi exacte que les démonstrations mathématiques. Il pense même que sa démonstration, loin de leur céder en rien, leur est, au contraire, bien supérieure, à cause de sa plus grande clarté, de son évidence absolue. Mais il semble qu'il attribuait une valeur aussi grande aux deux autres démonstrations : à la démonstration par l'idée de Dieu et à celle dite de la création continue. La démonstration *a priori* ne semble être qu'une sorte de complément ou supplément à une œuvre qui pourrait bien s'en passer. Il ajoute cette démonstration en raison de sa grande valeur, il pense que son évidence doit convaincre et désarmer les plus sceptiques, mais il ne semble pas que ce soit pour lui l'argument par excellence. Dans les *Méditations*, elle n'occupe que la troisième place, elle passe à la première dans les *Principes*, et la modification de l'ordre dans lequel il présente ses différentes démonstrations a semblé être une indication que Descartes avait, à divers moments de sa vie, attribué une valeur inégale à la démonstration *a priori*.

1. Cf. Adam, *Vie de Descartes*, p. 320 et suiv.

Il nous semble que cette manière de voir n'est pas absolument fondée. Rien ne prouve que Descartes, lorsqu'il écrivait ses *Méditations*, attribuait à la démonstration *a priori* une moindre valeur que dans les *Principes*. Elle vient en dernier lieu, mais *last not least*. Si, en effet, Descartes a cru devoir ajouter cette démonstration aux deux autres, surtout s'il a cru devoir l'exposer après avoir déjà exposé les deux autres — c'est qu'il la leur trouvait supérieure.

Il nous semble que la place différente donnée par Descartes à la preuve ontologique dans les *Méditations* et les *Principes*, s'explique fort naturellement, justement par la haute estime que Descartes avait de son argument. En effet, dans les *Méditations* et les *Principes*, l'ordre de la démonstration, comme l'ordre de l'exposition en général, devait être inversé. Descartes avait besoin de préparer les bases de ses démonstrations, aussi bien que les esprits de ses lecteurs, avant d'exposer sa preuve. Il devait démontrer l'existence de l'idée de Dieu, déterminer certains de ses attributs avant de tenter la preuve par l'analyse de l'essence divine. Il suit dans les *Méditations* un ordre synthétique ; un ordre analytique dans les *Principes*. Il remonte aux principes dans les *Méditations*, il en part et les développe dans son ouvrage postérieur, où il suit un ordre purement systématique, prescrit par le désir de rendre son ouvrage comparable aux traités usités dans les écoles. Le texte de la preuve ne diffère pas sensiblement dans les *Méditations* et les *Principes* — il s'en éloigne, par contre, considérablement dans les *Réponses aux Objections*. Il arrive souvent à Descartes de préciser et compléter sa pensée au cours de la polémique. Il lui arrive également de la déformer. Notre démonstration en est un exemple. Il nous faudra analyser ces formes différentes, ainsi que les polémiques qui suivirent l'apparition des *Méditations*, car nous y retrouverons, non seulement l'énoncé explicite des objections que l'on a coutume d'attribuer à Kant, mais nous

en trouvons également une réfutation parfaite [1].

Les différences que nous aurons à signaler entre l'argument des *Méditations* et celui du *Proslogion* s'expliquent facilement si nous tenons compte de la différence entre Saint Anselme et Descartes, ainsi que de celle entre les temps où leurs démonstrations furent élaborées, des publics auxquels elles furent présentées, comme du but poursuivi par leurs auteurs. Ce n'est plus un moine qui parle à des moines, c'est un philosophe qui s'adresse à des gens du monde ; il ne veut pas éclairer des dogmes, fournir des armes contre l'impie, il doit établir des vérités philosophiques, les prouver et, par leurs propres armes, confondre les sceptiques. Il ne peut pas faire un appel à la foi, c'est elle, au contraire, qu'il s'agit de défendre. Il ne se borne pas à repousser le doute, il veut prouver l'existence de Dieu par des preuves positives. La preuve indirecte de Saint Anselme est remplacée par une preuve directe. La mineure, la démonstration de la possibilité de Dieu reçoit également une preuve différente de celle que lui donne Saint Anselme.

Dieu est l'être absolument parfait, *l'ens perfectissimum*, et il s'ensuit de là, aussi clairement que possible, pense Descartes, que Dieu existe [2]. En effet il serait contradictoire de

1. Cf. *Resp. Secundae*, VII, p. 138 : Nec sane possunt ulli homines in ista idea Dei recte concipienda aberrare si tantum ad naturam entis summe perfecti vellent attendere ; sed qui aliqua alia simul miscente, ex hoc ipso pugnantia loquuntur et chimericam Dei ideam effingentes, non immerito postea negant, illum Deum qui per talem ideam representatur existere. Ita hic, cum loquimini de ente corporeo perfectissimo, si nomen, perfectimum absolute sumatis... pugnantia loquimini ; quoniam ipsa natura corporis imperfectiones multas involvit. — Cf. *Resp. Primae*, VII, p. 118.

2. *Meditationes*, V, vol. VII, p. 65. An vero si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur de omnia, qua ad illam rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinere, numquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur ? Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figurae aut numeri ; nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id

concevoir Dieu non existant. D'ailleurs, ce détour par la contradiction — qui n'est pas le même que chez Saint Anselme, lui paraît assez oiseux. Il préfère procéder directement. Lorsque nous analysons l'idée de Dieu, non pas l'idée purement subjective que nous en avons, mais son idée objective, sa nature simple et immuable, nous trouvons son existence impliquée par cette nature aussi clairement et de la même manière que la nature d'un triangle implique l'égalité de la somme de ses trois angles à deux droits [1].

Nous avons le droit — ceci est *le principe* même de la théorie de la connaissance, de la méthode de Descartes, — nous avons le droit d'affirmer de la chose ce que nous percevons clairement et distinctement appartenir à sa nature [2]. Nous avons donc le droit indéniable d'affirmer l'existence de Dieu. L'analyse est très caractéristique ; il s'agit ici d'une démonstration de tous points semblable à une démonstration mathématique [3]; comme il analyse la nature du

quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere ac proinde, quamvis non omnia, quae superioribus hisce diebus meditatus sum, vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus mathematicae veritates.

1. *Discours*, vol. VI, p. 36 : revenant à examiner l'idée que j'avois d'Estre parfait, je trouvois que l'existence y estait comprise en mesme façon qu'il est compris en celle d'un triangle que les trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre ou mesme encore plus évidemment.

2. *Resp. Secundae*, VII, p. 150... Major autem mea fuit talis : Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest de eo re cum veritate affirmari. Hoc est si esse animal pertinat ad naturam hominis...; si habere tres angulos...; si existere pertinet ad naturam Dei, potest affirmari Deum existere. . — Cf. *Lettre à Mersenne*, 19 janvier 1642, vol. III, p. 474 : « Je crois aussi que tout ce qui se trouve dans les idées se trouve nécessairement dans les choses ».

3. *Principes*, I, § 14 : .. comme de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle, que ses trois angles soient égaux à deux droits : de mesme de cela seul qu'elle apperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un Estre tout parfait, elle doit conclure que cet Estre tout parfait est ou existe.

triangle, il analyse celle de Dieu. Il en a une idée claire : pour Saint Anselme, cette idée était voilée de mystère. La démonstration est ontologique — c'est l'essence ou plutôt la nature de Dieu qui en donne la base, non plus le simple concept comme chez Saint Anselme.

Descartes détruit d'avance les objections que lui présenteront ses adversaires, aussi bien que celles que, plus tard, lui présentera Kant. Il indique l'unicité de la démonstration et l'impossibilité de s'en servir pour un objet quelconque, différent de Dieu[1]. Il n'y a que Dieu, dit-il, dont on peut prouver l'existence de cette manière. Car, bien que l'existence soit la forme naturelle sous laquelle nous pensons les choses, il y a quand même une différence des plus profondes entre l'idée de Dieu et celles de tous les autres objets de la pensée. Ce n'est qu'une existence contingente et seulement possible qu'enferment et impliquent les natures des choses finies et créées — c'est, au contraire, l'existence absolue et nécessaire qu'implique la nature de Dieu. Et rien n'est plus facile que de connaître Dieu et de voir l'existence fondée dans la nature divine[2] ; c'est une conclusion immédiate et directe[3], tellement immédiate et directe que ce n'est presque pas une conclusion, et on pourrait presque parler ici d'une intuition immédiate de Dieu dans son existence[4] et de son existence en son essence. Mais, Dieu

1. *Meditationes*, V, vol. VII, p. 66-67.

2. *Meditationes*, V, vol. VII, p. 69 : nisi praejudicus obruerer et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo [Deo] prius atque facilius agnoscerem ; nam quid ex se est apertius quam summum ens esse, sive Deum, ad cuius solius essentiam existentia pertinet, existere ?

3. *Responsiones Secundae*, vol. VII, p. 163-164 : absque ullo discursu, cognoscent Deum existere ; erit ipsius non minus per se notum quam nummerum binarium esse parem, vel ternarium imparem, vel similia. Nonnulla enim quibusdam per se nota sunt, quae ab aliis non nisi per discursum intelliguntur.

4. *Lettre à Mersenne*, juillet 1641, vol. III, p. 396 : J'ai tiré la preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moy d'un estre souverainement parfait, qui est la notion ordinaire que l'on en a. Et il est vray que la simple considération d'un tel Estre nous conduit si aisément à la con-

est-il possible [1] ? Ici, toute la philosophie de Descartes nous donne réponse. Dieu est-il une nature vraie ? Le concept de Dieu n'implique-t-il pas quelque impossibilité, quelque contradiction, n'est-il pas quelque fiction vide de notre esprit ? Descartes est loin de ne pas voir l'importance capitale de cette question [2] ; il prévoit si bien les objections que l'on fera sur ce point, les difficultés que l'on l'on soulèvera, qu'il amoncelle les preuves et préfère en donner trop que pas assez. Il est vrai que cette surabondance n'a pas empêché ses contradicteurs de ne pas les remarquer et de soulever des difficultés déjà résolues et réfutées d'avance.

Nous avons déjà vu avec quel art profond Descartes analyse l'idée de Dieu et celle, corrélative, de l'infini. Nous n'y revenons pas.

C'est une vérité synthétique, et non une vérité analytique, pour parler le langage de Kant, qui forme dans la pensée de Descartes la majeure de son argument. Ceci nous semble très important. Cela met l'argument à l'abri de toutes les objections que lui adresse Kant et il convient de s'arrêter un peu là dessus.

On a souvent exposé l'argumentation de Descartes en ce

noissance de son existence, que c'est presque la mesme chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe ; mais cela n'empêche pas que l'idée que nous avons de Dieu ou d'un Estre souverainement parfait ne soit fort différente de cette proposition : Dieu existe, et que l'un ne puisse servir de moyen ou d'antécédant pour prouver l'autre.

1. Cf. Hamelin, *op. cit.*, p. 113 : « Il aurait dû apercevoir, comme l'a si bien vu Leibniz, qu'il y a lieu de rechercher à propos de toute notion composée, si c'est une vraie notion ou seulement une pseudonotion, c'est-à-dire, si les éléments que la notion assemble sont ou non compatibles ». — Il l'a bien vu, mais l'idée de Dieu étant une idée non composée, mais simple, ne peut pas être contradictoire en elle-même. Les éléments que nous pouvons distinguer dans la notion de Dieu, ne sont point des éléments composants, mais des résultats de l'analyse, d'une analyse *sui generis*, analyse synthétique si l'on peut dire. Elle ne pouvait pas être contradictoire, puisque elle ne renferme pas de négation ; Leibniz non plus n'a pas trouvé autre chose.

2. Cf. *Principes*, I, § 15.

sens que, pour lui, l'existence, étant une perfection, devait nécessairement se trouver contenue dans la nature de Dieu, comme y sont contenues éminemment toutes les autres perfections. C'est ainsi que l'a compris Kant. Mais cette interprétation ne nous semble pas rendre exactement le point de vue de Descartes. L'existence n'est pas une perfection et le rapport, qui existe — selon Descartes — entre l'être et la perfection n'est pas un rapport de contenance [1], mais de convenance. Ce n'est pas un rapport analytique de genre à espèce, mais un rapport synthétique (*relation of ideas*, l'aurait nommé Hume) entre deux genres ou plutôt deux natures différentes.

Descartes parle bien quelquefois de l'existence comme d'une perfection [2].

Pourtant, il semble bien que le rapport de l'existence et de la perfection n'est pas un simple rapport de subsumption logique. L'existence appartient à la perfection comme quelque chose à quoi elle a droit, comme quelque chose dont elle est la raison même [3].

Le mot *pertinere* est employé plusieurs fois pour désigner ce rapport [4].

Descartes proteste en outre formellement contre la réduction de son argument à une proposition identique et tauto-

1. Cf. la belle analyse de la preuve cartésienne donnée par Hannequin, *Essais*, II, p. 260 et suiv.

2. Descartes, VII, p. 164. Axiome, IV : « Quidquid est realitatis sive perfectionis ». — *Meditationes*, V, p. 66 : Cui desit existentia hoc est cui desit aliqua perfectio ... et *ibid.*, p. 68 : existentiam esse perfectionem... ; d'ailleurs, le terme de « perfection » est irrémédiablement équivoque, en tant qu'il désigne en même temps une *valeur* (la beauté est une perfection) et la *réalisation*, la *plénitude*, l'*achèvement* de quelque chose (la laideur parfaite). On pourrait donc dire que la perfection (réalisation) convient à la perfection (valeur).

3. Hannequin, *Essais*, II, p. 260 : « La vérité est que, entre la perfection d'une part et l'existence de l'autre Descartes met non pas un rapport de contenance, mais un lien autrement étroit de convenance et de raison ; pour lui comme pour Leibniz, toute essence exige l'être, est une puissance d'être ». — Cf. Adam, *op. cit.*, p. 138.

4. Cf. *Meditationes*, vol. VII, p. 67.

logique. Il s'agit d'une vérité nouvelle, d'une découverte, d'un argument, d'une preuve, et non de l'énonciation d'un simple truisme trivial comme celui de : ce qui existe, existe ; Dieu existant existe. C'est aussi peu une tautologie que n'importe quelle vérité mathématique [1]. La notion de 2 d. n'est pas contenue analytiquement dans celle du triangle, ni dans celle de la somme de ses angles, ce qui ne nous empêche pas de trouver cette égalité en contemplant sa nature. C'est de la même manière que l'existence nécessaire est contenue dans l'idée de Dieu.

L'argument cartésien se base sur la contemplation de la nature de Dieu ; c'est l'intuition d'un rapport synthétique entre cette nature immuable et l'existence [2], non une analyse logique d'un concept, comme le croyait Kant, qui en forme le nerf. Descartes nous le dit aussi clairement que possible et ceci est d'une importance capitale aussi bien pour préciser la pensée de Descartes que pour déterminer ses relations avec Saint Anselme. Descartes distingue soigneusement son argument de celui qu'on lui oppose comme exposé et réfuté par Saint Thomas. Celui-ci est un argument purement concèptuel ; il est, pour Descartes, tautologique (analytique dans la terminologie kantienne). On ne fait qu'analyser la signification du mot « Dieu », on trouve que ce mot signifie un être existant ; on ne peut donc pas conclure que le mot Dieu désigne quelque chose d'existant réelle-

1. *Resp. Primae*, vol. VII, p. 114-115. Asserui existentiam ad rationem entis summe perfecti non minus pertinere, quam tria latera ad rationem trianguli, quod etiam potest absque adaequata Dei cognitione intelligi... *Ibid.*, p. 118 : etsi enim possim intelligere triangulum abstrahendo ab eo quod ejus tres anguli sunt aequales duobus rectis, non possum tamen de eo id negare per claram et distinctam operationem, hoc est *recte intelligendo hoc quod dico.* — Cf. : *Responsiones quintae*, p. 384. Saint Anselme, *Liber apologeticus contra Gaunilonem*, c. V.

2. *Resp. Secundae*, vol. VII, p. 167 : Dei existentia ex sola ejus naturae consideratione cognoscitur... hic est syllogismus de quo jam supra ad objectionem 6. Ejusque conclusio per se nota esse potest iis, qui a praejudiciis sunt liberi, ut dictum est postulato quinto : sed quia non est facile ad tantam perspicationem pervenire aliis modis idem quaeremus.

ment, mais seulement qu'en l'employant nous devons penser un être existant.

Les défauts que Descartes trouve à cette démonstration et qu'il est justement fier d'avoir évité sont les suivants :

a) Il n'est pas démontré que le mot Dieu signifie quelque chose de possible et non une absurdité quelconque, comme le plus grand cercle, etc...

b) Il s'agit ici d'une définition arbitraire, d'une notion *a me ipso facta*, d'une notion composée.

Il est clair que nous ne pouvons rien tirer d'objectif de cette notion purement subjective. C'est justement sur cette constatation que Kant a basé toute sa critique. L'argument de Descartes est tout autre : chez lui, le point de départ est donné par une nature simple et immuable ; l'idée qu'il analyse est une idée innée [1], et non une idée *a me ipso facta*, une idée simple et non une idée combinée et composée [2]. Il ne retire pas de l'analyse de cette idée ce qu'il y avait mis préalablement, mais trouve un rapport synthétique et une vérité nouvelle. Par là même la possibilité de cette idée se trouve démontrée [3].

1. *Lettre à Elisabeth*, 15 sept. 1645, vol. IV, p. 291 : « La première et la principale des idées innées est qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dependent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense dont les decrets sont infaillibles .. » Cf. *Meditationes*, vol. VII, p. 66.

2. *Resp. Primae*, p. 117 : « Etiam si satis advertamus existentiam ad Dei, essentiam pertinere, non tamen inde concludimus Deum existere, quia nescimus an ejus essentia sit immutabilis et vera an tantum a nobis effecta... »

3. *Resp. Sec.*, VII, p. 150 : « Itaque ad utendum exceptione quam subjungitis... nisi ejus natura sit possibilis sive non repugnet. Sed videte, quaeso, quam parum valeat haec exceptio.

Vel enim ut vulgo omnes, per possibile intelligitis illud omne quod non repugnat humano conceptui : quo sensu manifestum est Dei naturam, prout ipsam descripsi, esse possibilem, quia nihil in ipsa supposui, nisi quod clare et distincte perciperemus debere ad illam pertinere, adeo ut conceptui repugnare non possit. Vel certe fingitis aliquam aliam possibilitatem ex parte ipsius objecti ».

On voit bien que Leibniz n'apporte en réalité aucun perfectionnement de la demonstration cartésienne. Au contraire, en lui donnant une forme analytique il lui enlève sa force. Ceci explique comment Kant qui con-

L'argument de Saint Anselme ne présente aucun des défauts que lui reproche Descartes — d'ailleurs, son reproche n'est pas adressé à l'argument même du *Proslogion*, mais à celui qu'expose et réfute Saint Thomas au commencement de la *Somme théologique*. La possibilité, l'objectivité, la simplicité de l'idée de Dieu est démontrée par Saint Anselme aussi bien que par Descartes lui-même. Il présente, par contre, une différence que nous avons déjà signalée plusieurs fois — à notre avis, elle ne forme pas un désavantage. Saint Anselme se contente parfaitement de l'argument purement conceptuel — mais non analytique. Par un devis infiniment ingénieux, il évite la nécessité d'une analyse de la nature divine ; il ne possède pas d'idée claire et distincte de Dieu ; il a trop de respect devant la majesté divine. Nous devons penser Dieu comme existant nous sommes dans le domaine de la pensée pure [1] ; nous ne pouvons donc pas le penser comme n'existant pas ; toute affirmation de ce genre est nulle et non avenue ; toute proposition qui nie l'existence de Dieu est absurde et fausse. Par conséquent, le contraire est vrai. Et nous passons ainsi, grâce au principe de contradiction, du domaine du subjectif au domaine de l'objectif. Descartes ne se sert pas de ce détour ; il ne se sert pas du principe de contradiction. Il prétend entrer directement dans le domaine de l'être, passer directement et par un argument positif, de l'essence à l'existence. Chemin plus court, peut-être, mais plus difficile, peut-être impraticable.

Au cours des polémiques qui suivirent l'apparition des *Méditations*, nous voyons Descartes modifier quelquefois sa pensée et adopter des interprétations différentes de sa propre démonstration ; nous voyons s'ébaucher les

naissait l'argument surtout dans la forme que lui donnèrent Leibniz et Wolf se méprit sur les intentions de Descartes. Cf. Hannequin, *op. cit.*, p. 262.

1. Il évite ainsi l'objection de Catérus.

esquisses, en quelque sorte, des preuves qui seront développées plus tard par Spinoza et Malebranche.

Nous avons déjà vu Descartes se récuser d'avoir donné une démonstration analytique [1] et affirmer, en même temps que l'évidence absolue de sa preuve, son caractère intuitif. En polémiquant contre Arnauld, il lui arrive de s'appesantir sur le côté intuitif et immédiat à tel point, que nous voyons la *démonstration* disparaître pour ainsi dire sous nos yeux. Il ne s'agit plus de *prouver* l'existence de Dieu. En effet, nous percevons directement et immédiatement l'existence dans la nature, dans l'essence de Dieu. Il ne s'agit plus d'un rapport tout idéal entre deux essences, il ne s'agit plus d'un prédicat appartenant à la nature de Dieu et pouvant être affirmé de Dieu lui-même. C'est maintenant dans son essence même que nous percevons son existence. Toute démonstration proprement dite devient donc inutile [2]. On a cru pouvoir affirmer quelquefois que les *Réponses aux Objections* nous donnent l'expression la plus claire et surtout la plus exacte de la pensée cartésienne, notamment en ce qui concerne l'argument ontologique qui devrait, par conséquent, être interprété dans le sens de la *Réponse à Arnauld*, c'est-à-dire en atténuant autant que possible et même en niant son caractère déductif. Même Hannequin, dont l'article lucide et instructif forme le meilleur commentaire de l'argument ontologique chez Descartes, se range à cette opinion. Pourtant, dans ses *Réponses aux Objections*, Descartes nous offre non pas *une*, mais *plusieurs* interprétations différentes de la preuve ontologique. A coté de l'interprétation intuitiviste, nous y voyons Descartes donner à son argument la

1. Descartes professait un grand mépris pour les raisonnements purement analytiques. Le syllogisme, ne donnant aucune vérité nouvelle n'est pour lui qu'un moyen d'exposition, et non de démonstration proprement dite. Tout autre est la nature de sa preuve : il l'assimile aux démonstrations mathématiques car, bien qu'employant le syllogisme, elle tire sa valeur probante d'une relation synthétique entre les idées, natures simples et immuables. Cf. *Principes, Préface*, vol. IX, p. 8 suiv.

2. Cf. les textes cités *supra*

forme rigide d'une déduction syllogistique — *modo geometrico*, et, ce qui est plus important encore, nous retrouvons dans les *Principes* l'exposé des *Méditations* et non celui de la *Réponse à Arnauld*. L'argument ontologique est donc une *démonstration*, ce n'est pas seulement une simple affirmation d'une donnée intuitive. L'intuition est cette fois-ci une intuition intellectuelle et non une intuition mystique.

Les *Responsiones* nous offrent encore une autre forme de l'argument, également différente de celle des *Méditations*. C'est ici qu'apparaît la formule *causa sui* appliquée à Dieu, non pas dans le sens négatif, mais dans le sens positif [1]. Descartes ne sera pas ébranlé par la critique d'Arnauld [2]; il accepte la formule *causa sui* avec toutes ses conséquences métaphysiques et la proclame exacte [3]. Il ne peut évidemment pas être question d'une causation réelle; appliquée à Dieu, cette notion n'aurait pas de sens. Dieu n'est pas un effet; pourtant il y a bien quelque chose que l'on peut et doit désigner par ce terme de *causa sui* [4]. — Il ne signifie pas seulement l'absence de toute cause,

1. *Responsiones Primae*, p. 108 : Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de quo non liceat petere cur existat... Sed plane admitto aliquid esse posse in quo sit tanta et tam exhausta potentia, ut nullius unquam ope egerit ut existaret, neque etiam nunc egeat ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa. Deumque talem esse intelligo...

Ibid., 110 : .. negativam verbi a se acceptionem a sola intellectus humani imperfectione procedere... Cum dicimus Deum a se esse, possumus quidem etiam intelligere istud negative.. sed si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus, attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quae in ejus idea continetur, tam exsuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa cur ille esse perseveret nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se esse, non amplius negative, sed quam maxime positive.

2. *Resp. Quartae*, VII, 243.

3. *Resp. Quartae*, VII, 238 et 240.

4. *Resp. Quartae*, VII, p. 242. Cum autem integram rei essentiam pro causa formali hic sumo, Aristotelis vestigia tantum sequor : nam lib. II anal. post. causa materiali praetermissa, primam nominat αἰτίαν τὸ τί ἦν εἶναι, sive ut vulgo vertunt latini philosophi, causam formalem, illamque ad omnes omnium rerum essentias extendit...

comme par exemple pour Saint Anselme, mais quelque chose de positif. Dieu est la source et la raison de son propre être, de sa propre existence, source et raison positives; ceci confirme, croyons-nous, l'analyse des rapports de l'essence et de l'existence que nous venons d'esquisser. Dieu a sa raison d'être en son essence, en sa perfection. Pour Descartes Dieu se donne réellement l'être et l'existence, en est cause ou raison (Descartes emploie indistinctement ces deux termes). On pourrait dire qu'il fonde son existence sur la toute puissance de son essence [1], expression la plus parfaite de son absolue perfection. Il est *a se* et *per se* dans le sens le plus positif de ces mots. Dieu peut tout; il peut se donner l'existence et il se la donne. Il y a dans la nature divine une sorte de force interne, une sorte de puissance qui la fait passer du néant à l'être ou, si l'on veut mieux, qui explique le *pourquoi* de son existence. Elle est par la surabondance de sa puissance.

On pourrait dire aussi qu'elle est par sa perfection, car la puissance est une perfection et c'est en tant que absolument parfaite qu'elle la possède. Non seulement Dieu, mais toutes les natures possèdent une certaine tendance à être; les natures sortent pour ainsi dire de leur impassibilité, cessent d'être des idées pures, des idées platoniciennes, pour devenir des causes, des forces, pour devenir des tendances, des perfections. Toutes, elles ont une tendance à se réaliser, et cette tendance est d'autant plus forte et la force réalisatrice d'autant plus grande qu'est grande la perfection inhérente de la nature en question. Dieu, possédant l'infinité absolue, la perfection absolue, se donne l'être dans la surabondance de son essence,

1. *Resp. Primae*, VII, p. 112 : ...cum non modo existentiam, sed etiam existentiae negationem intelligamus, nihil possimus fingere ita esse a se ut nulla danda sit *ratio* cur potius existat quam non existat, hoc est in illud a se non debeamus interpretari tanquam a causa, propter exsuperantiam potestatis, quam in uno Deo esse posse facillime demonstratur.

par l'infinité de sa puissance, considérée comme cause de son être, par sa volonté absolue qui est et qui réalise sa perfection absolue et infinie [1]. Nous croyons voir dans cette conception une marque du volontarisme cartésien qui nous permet de le rapprocher encore une fois du volontarisme scotiste, rapprochement que nous avons déjà bien souvent rencontré au cours de notre étude.

L'argument ontologique de Descartes a, dès son élaboration par Descartes, été comparé et identifié avec celui de Saint Anselme. Nous traiterons la question historique dans le chapitre suivant ; ici nous nous sommes bornés à comparer l'argument cartésien avec celui de son illustre prédécesseur, et à marquer, non leurs similitudes, reconnues depuis longtemps, mais surtout les divergences que nous avons cru pouvoir y trouver. Nous n'avons pas pu entrer dans une analyse approfondie de l'argument de Saint Anselme [2].

Les sources de l'argument ontologique cartésien ont été soumises assez souvent à une analyse historique. Nous en avons déjà dit quelques mots — nous allons essayer maintenant de résumer le plus brièvement possible l'état de la question. L'analogie entre l'argument cartésien et celui de Saint Anselme ne passa pas inaperçue aux yeux de ses contemporains. Mersenne lui en fait la remarque, aussi bien que Catérus, qui, sans toutefois nommer Saint Anselme, lui reproche d'avoir utilisé un argument déjà réfuté par Saint Thomas. Descartes persiste pourtant à défendre son originalité — il répond à Mersenne qu'il va immédiatement consulter le livre de Saint Anselme ; il le remercie de lui avoir indiqué ce texte qu'il dit avoir ignoré. Il répond à Catérus en établissant une distinction très fine entre son argument et celui de Saint Thomas. Nous l'avons déjà examinée et il ne nous a pas semblé que Des-

1. *Responsiones Quartae*, VII, 235, 237.

2. Nous avons essayé de le faire dans notre travail : *L'idée de Dieu dans la Philosophie de Saint Anselme*, Paris, 1923.

cartes avait eu tort en la faisant. On pourrait donc être tenté d'admettre la bonne foi de Descartes, admettre qu'il croyait sincèrement avoir inventé un argument, qu'il n'avait en réalité que modifié. Ses historiens les plus récents, MM. Hamelin et Adam, se refusent de croire à un emprunt conscient et semblent même mettre en doute qu'il l'ait jamais connu auparavant. Nous ne pouvons nous ranger de leur côté. Il n'est pas admissible que Descartes, élève des Jésuites de La Flèche, n'ait pas connu la discussion de Saint Thomas sur la question *utrum Deum esse sit per se notum* [1] — nous avons déjà bien des fois fait état de la

1. *Summa Theologiae*, I, qu. II, art. 1 : *Utrum Deum esse sit per se notum.*

... dicuntur esse per se nota quae statim cognitis terminis cognoscuntur. Sed intellecto quid significet hoc *nomen Deus* statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius cogitari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum ; unde, cum intellecto hoc *nomine Deus* statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re ; ergo Deum esse per se notum.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se et non quoad nos, alio modo secundum se et quoad nos . Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota quod predicatum includitur in ratione subjecti.

Dico ergo quod haec propositio « Deus est », quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto : Deus enim est suum esse..... ; Sed quia nos non scimus de Deo, quid est, non est nobis per se nota... *Contra Gentes*, I, cap. 11 : ...Non distinguitur quod est notum per se simpliciter et quod quoad nos notum est. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est, cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos...

Nec oportet, ut statim cognita huius *nominis Deus* significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit...

Deinde, quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid, quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius non possit cogitari in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem, quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse, nisi in intellectus. Unde nec oportebit, id quo maius cogitari non potest, esse nisi in intellectu, et ex hoc non sequitur, quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et nullum inconveniens accedit ponentibus Deum non esse.

connaissance précise que Descartes possédait de Saint Thomas, fait brillamment démontré par M. Gilson. S'il fallait une preuve encore, la réponse même à Catérus suffirait pour montrer que Descartes est fort au courant de la question. Nous avons également vu qu'il connaissait Suarez qui, lui aussi, donne une exposition de la preuve de Saint Anselme, en nommant bien son auteur — Saint Thomas dans le passage cité par Descartes ne le fait pas. Nous avons même cru pouvoir distinguer dans l'exposition de Descartes une préoccupation constante d'éviter les objections du savant jésuite. Au surplus, la preuve ontologique n'était nullement inconnue à cette époque. Silhon lui-même, esprit avisé et vif, mais bien peu original et pas érudit du tout, la connaît et l'emploie [1] — ceci nous est une preuve que l'argument en question n'était pas oublié. On peut mettre en doute le rôle de Silhon comme source possible de Descartes — il nous paraît, d'un autre côté, assez peu probable que ce soit Descartes qui l'ait communiquée à Silhon. Nous ne voyons pas bien Descartes, tel que nous le connaissons, se dessaisir au profit d'un autre d'une preuve dont il revendique si âprement la propriété. Ne pas protester, ne pas se plaindre de ne pas avoir été cité : ceci n'est pas dans son caractère. Silhon n'est point la seule source où Descartes aurait pu puiser l'idée de son argument. Le père Mersenne l'avait déjà employé dans son savant ouvrage latin sur la Genèse — nous l'avons cité plus haut, aussi bien que dans son livre français : *la vérité des sciences défendue contre les athées* [2] ; il est à noter que dans les deux ouvrages Saint Anselme est nommé en toutes lettres. C'est Hauréau [3] qui, pour la première fois, indiqua cette source, certaine à son avis, auquel, après M. Picavet [4], nous croyons devoir nous ran-

1. Sur Silhon, Cf. Adam, *op. cit.* p. 112-113. Gilson, *l'Innéisme*, p. 185 et suiv. Espinas, *Descartes de 16 à 27 ans*. Revue Bleue, 1906.
2. Paris 1625.
3. Cf. *Histoire littéraire du Maine*, vol. VIII, p. 128.
4. Cf. Picavet, *Essais*, p. 341.

ger, car il est vraiment impossible de supposer que Descartes n'avait lu aucun des livres de son meilleur ami. C'est très caractéristique pour la modestie du savant religieux, que, tout en indiquant à Descartes l'analogie de son argument avec celui de Saint Anselme, il ne mentionne pas le fait de l'avoir utilisé avant lui. Descartes profite de ce que Catérus ne nomme pas Saint Anselme, de ce que Mersenne ne met point en rapport l'argument de Saint Anselme et l'argument exposé par Saint Thomas. Il semble ignorer complètement, ou du moins, il fait semblant d'ignorer qu'il s'agit dans les deux cas du même argument ; il prétend implicitement ignorer jusqu'au nom de Saint Anselme. Et pourtant, aucun doute n'est possible : il connaissait et l'argument et le nom de son auteur. Non seulement il devait le connaître par Mersenne, mais encore il n'a point pu ne pas le connaître par Saint Thomas qui, à différentes reprises, le nomme et le cite [1]. Nous ne pouvons donc pas absoudre Descartes du reproche de dissimulation.

Il est à noter également, que la manière purement conceptualiste d'interpréter la preuve de St Anselme que Descartes, avec un droit indéniable refuse d'identifier à la sienne, n'est pas la seule que nous trouvions chez St Thomas.. Ce n'est même pas la plus importante [2]. La question

1. Cf. Saint Thomas, *De veritate*, qu. X, art. 12 : Utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse.

Quaeritur :

Deus est quo maius cogitari non potest, ut Anselmus dicit : sed illud quod potest cogitari, non esse, est minus illo, quod non potest cogitari non esse : ergo Deus non potest cogitari non esse...

Respondeo :

Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum in tantum ut nullus possit cogitare interius Deum non esse, quamvis hoc possit exterius proferre et verba quibus profert, cogitare interius...

2. Cf. St Thomas, *In Sententias*, I, dist III, qu. 1, art II. Ad secundum sic proceditur : Videtur quod Deum esse sit per se notum.

Praetera, illud est per se notum, quod non potest cogitari non esse ; sed Deus non potest cogitari non esse : ergo ipsum esse per se est notum. Probatio mediae est per Anselmum dicentem : Deus est quo maius cogi-

que pose le Docteur angélique, à savoir si l'existence de Dieu est connue *per se* ou par son essence, est bien plus proche de la question et de la solution cartésienne que ne l'avoue Descartes. St Thomas admet que Dieu existe *per se* — ce qui est même un article de foi. Il admet que Dieu existe par son essence, ou, si l'on aime mieux, que son essence et son existence ne font qu'un (*Deus est suum esse*), qu'elles sont inséparablement liées ; c'est ce qui fait que Dieu existe nécessairement. Il admet même que l'existence de Dieu est un fait, une vérité nécessaire et en tant que telle en elle-même *nota per se*. Il ne pose la question que relativement à notre esprit, à savoir si notre esprit faible, borné et imparfait comme il est, peut atteindre et prétendre à la connaissance de cette vérité qui, bien qu'évidente *per se*, ne l'est peut-être pas pour nous. Ce n'est que cette question-là qu'il résoud par la négative, vu que nous ne pouvons atteindre à la connaissance de l'essence divine et, par conséquent, ne pouvons voir et saisir par une intuition intellectuelle immédiate l'existence de Dieu au sein de son essence inaccessible et ineffable. Cette connaissance *a priori* ne sera possible qu'à l'âme bienheureuse qui jouira

tari non potest. Sed illud, quod non potest cogitari non esse est maius eo quod potest cogitari non esse ; ergo Deus non potest cogitari non esse...

Respondeo quod de cognitione alicuius rei potest aliquis dupliciter loqui : aut secundum ipsam rem, aut quoad nos. Loquendo igitur de Deo secundum se, ipsum esse per se notum et ipse est per se intellectus, non per hoc quod faciamus ipsum intelligibilem, sicut materialia facimus intelligibilia in actu. Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem et hoc modo ipsum esse est per se notum : nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata : veritatem autem esse per se notum. Aut secundum suppositum, id est considerando ipsum Deum secundum quod est in natura sua quid incorporeum, et hoc modo non est per se notum...

Ad quartum dicendum quod ratio Anselmi ita intelligenda est : quod postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus et possit cogitari non esse ; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse ; potest enim cogitare, nihil huiusmodi esse quo maius cogitari non possit : et ideo ratio sua procedit ex hoc suppositione, quod supponatur aliquid, esse quo maius cogitari non potest.

de la connaissance de l'essence divine — comme elle est possible aux anges, qui, possédant une intelligence pure, voient Dieu comme nous ne saurions prétendre le voir puisque nous ne pouvons pas atteindre l'infini [1].

De toute cette discussion, de toute cette analyse que St Thomas met expressément en rapport avec le nom de St Anselme, et que Suarez rapporte, Descartes ne dit rien — et pourtant on voit facilement comment de cette discussion, de cette critique devait et pouvait sortir l'argument ontologique. L'existence de Dieu n'est pas *nota per se quoad nos*, pense St Thomas, parce que l'esprit humain est absolument incapable d'avoir une idée claire de Dieu, parce qu'il ne peut pas comprendre l'infini, parce qu'il est trop matériel. Nous avons vu que Descartes, en approfondissant la distinction de l'âme et de la matière, les sépare bien plus radicalement que ne le fait St Thomas ; il rapproche l'âme de l'esprit pur. Descartes ne voit qu'une différence de degré là où pour St Thomas, il y avait une différence de nature — l'âme devient donc capable de connaître Dieu et son existence devient *nota per se*, aussi bien *per se* que *quoad nos*. L'argument ontologique est fondé. Il est vrai aussi, que la position de St Thomas est en somme assez difficile à défendre — car enfin, comment veut-il savoir que l'existence de Dieu est *nota per se* ? Et n'est-il pas nécessaire, pour savoir avec évidence qu'une proposition est évidente en elle-même, de pouvoir la penser avec évidence [2] ?

1. *Quaest. disp. de Veritate, loc. cit.* : ...Est enim dupliciter aliquid per se notum : scilicet secundum se et quoad nos. Deum igitur esse secundum se, est per se notum, non autem quoad nos... Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti, in qua concluditur praedicatum ... in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid esse et esse.. et ideo secundum se est per se notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum.

2. Cf. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXIX, II, 33 : Alii vero licet posteriorem illius sententiae partem amplectantur, quod nobis satis est,

Nous ne pouvons poursuivre l'argument ontologique jusqu'à ses dernières sources historiques, jusqu'à Saint Augustin et Plotin [1].

Nous nous bornerons donc à passer rapidement en revue l'histoire de l'argument chez les prédécesseurs de Descartes — et nous voudrions attirer l'attention sur le fait que nous retrouvons cet argument justement chez les mêmes docteurs chez qui nous avons déjà tant de fois signalé des rapprochements significatifs avec la doctrine de Descartes, notamment St Bonaventure et Duns Scot [2]. La thèse de l'influence exercée par ces deux docteurs sur la pensée cartésienne en reçoit une probabilité accrue.

Nous avons déjà, dans l'exposé même de l'argument cartésien, signalé les différences profondes entre sa démonstration et celle de St Anselme. Elles sont notables et significatives, mais ne doivent pas nous cacher l'identité du fond même, du principe dont l'une et l'autre tirent leur force probante, du principe de perfection. St Anselme use de la voie indirecte. Il est trop pénétré de la majesté divine, de la grandeur incompréhensible, inaccessible et ineffable de l'Être parfait pour en tenter une analyse positive. Malgré les analyses fines et profondes du *Monologium*, qui ont apporté certains éclaircissements, qui ont donné une certaine détermination et projeté une lumière sur l'essence divine, nous sommes trop loin d'elle, trop faibles pour prétendre l'atteindre et la connaître dans son essence. La définition : *ens quo majus cogitari nequit* n'est qu'une définition conceptuelle, extérieure et lointaine. Elle encercle et désigne Dieu, elle ne l'exprime pas. L'argument se borne

negant tamen priorem, quia non admittant distinctionem illam, nec propositionem aliquam esse per se notam in se, quem non sit per se nota nobis ; ut Scotus, Ocham, Gabriel, Henricus...

1. Nous avons essayé de le faire dans notre travail sur l'idée de Dieu et l'argument ontologique de St Anselme.

2. Cette rencontre a, croyons-nous, pour raison dernière l'augustinisme de ces docteurs.

à faire voir l'impossibilité, l'ineptie et la contradiction interne de toute pensée qui nie l'existence de Dieu, impossibilité en tant que pensée, du moins en tant que pensée raisonnable. Tout se passe, pour ainsi dire, dans la sphère des concepts, dans la sphère logique et non dans le domaine ontologique ; l'essence divine, qui est la dernière raison de cette contradiction, n'intervient pas directement dans le raisonnement. L'Être suprême qui n'existerait pas ne serait pas l'être suprême ; la proposition : l'être suprême n'existe pas, est donc équivalente à celle-ci : l'être suprême n'est pas l'être suprême. Cela suffit pour confondre l'insensé qui dit dans son cœur : *Non est deus*. Il dit une ineptie, car, ou bien il dit quelque chose qu'il ne comprend pas lui-même, ou bien il n'a aucune idée de Dieu, du vrai Dieu des chrétiens. *Deum non posse cogitari non esse*, — c'est cette impossibilité de pensée qui fonde, ou plutôt qui est signe de l'impossibilité du *non-esse*. *Ergo non posse non esse, ergo necesse esse*. L'argument n'est pas ontologique au sens strict du mot. Il n'est que logique et *a priori*. Saint Anselme s'adresse à des croyants, à des moines, méditant au fond de leurs cellules. Ils possèdent la foi et possèdent déjà par la foi ce qu'il veut leur démontrer. La foi est à la base de toute sa démonstration, c'est elle qui, en dernier lieu, affirme et justifie l'idée de Dieu, se porte garant de sa possibilité. Il lui suffit de détruire les arguments, ou plutôt les doutes possibles de l'insensé ; la foi en Dieu, libérée et mise à l'abri de cette critique, se suffit alors à elle-même. Tout autre est l'attitude de Descartes. Il trouve la foi chancelante, il s'adresse au monde ; il est un laïque et un philosophe ; il doit prouver l'existence de Dieu, la possibilité de son idée ; il doit remplacer les preuves anciennes par des preuves nouvelles et meilleures, il doit n'employer que la raison naturelle [1]. Il cherche une raison positive — et c'est

1. Ceci ne l'empêche pas de faire — tout comme St Anselme — un appel à la foi. Cf. *Lettre à Clersellier, cit. supra*.

la contemplation intellectuelle de la nature de Dieu qui la lui donne.

Saint Bonaventure[1] avait déjà, bien avant Descartes et Leibniz, reconnu la structure logique de l'argument, ses deux parties : 1° Dieu est possible, c'est-à-dire, l'idée de Dieu est une idée vraie, 2° l'idée de Dieu implique son existence. La première prémisse était pour Saint Anselme donnée par la foi. Saint Bonaventure ne s'en contente pas. L'exemple de l'île parfaite, comme pour Descartes celui du plus grand cercle, ou pour Leibniz, celui du mouvement le plus rapide lui montre que nous n'avons pas toujours le droit de passer du fini à l'infini, d'une perfection relative à une perfection absolue, que bien des fois cette amplification est impossible. Il prouve et montre que tel est le cas pour les perfections essentiellement relatives, que, par conséquent, l'idée de l'île parfaite, impossible en tant qu'idée, ne peut nullement servir de base à une démonstration quelconque. Telle n'est pas le cas de l'idée de Dieu, de l'idée de la perfection absolue et absolument infinie ; n'ayant pas de bornes, ne contenant pas de limitation ni de négation, elle ne peut cacher de contradictions dans son sein, et non seulement elle est possible, mais elle est encore le fondement de toutes nos idées, de celles des possibles comme de celles des réels. L'idée de Dieu, l'idée de l'infini est la première et la plus parfaite de nos idées — nous avons déjà vu combien la démonstration de Saint Bonaventure se rapproche de celle de Descartes — et lorsque nous pensons l'être en général, lorsque nous pensons l'idée pure de l'être, nous pensons nécessairement l'être divin, et nous voyons que l'Être absolu, l'Être parfait et la Perfection absolue ne sont qu'une seule et même chose, nous voyons que Dieu est. Ce n'est même presque plus une démonstration, mais une simple inspection de l'esprit, directe et immédiate. Nous avons vu chez Des-

1. Précédé, d'ailleurs, par Guillaume d'Auxerre. Cf. *Supra*. Les textes sont édités d'une façon commode par le père A. Daniels, Baeumker's *Texte und Untersuchungen*, vol. VIII, 3.

cartes une exposition de la preuve ontologique qui semble reproduire celle du Docteur Séraphique.

Duns Scot, le parfait et subtil logicien, conscient de la puissance et de l'originalité de sa pensée [1], qui ne veut suivre ni la tradition ni l'autorité du Philosophe sans les soumettre à une analyse serrée, qui sait mieux que personne ce que c'est qu'une véritable preuve et une vraie démonstration, soumet l'argument de Saint Anselme à une forte critique. Cette critique, comme les affirmations, à profusion répandues dans ses œuvres, sur l'impossibilité de connaître Dieu *per essentiam*, et la nécessité de prouver son existence *ratione quia* [2], ont bien souvent eu pour conséquences une incompréhension absolue des intentions et de la pensée véritable du Docteur Subtil [3] ; le désir de le rapprocher de Saint Thomas, désir qui exerce bien souvent quelque influence sur les travaux historiques des savants catholiques (par ex. sur les belles et savantes publications du P. P. Minges), y a peut-être été pour quelque chose. C'est ainsi que la plupart des historiens de Duns Scot — citons pour exemple le travail consciencieux de Pluzanski et jusqu'à l'histoire de la philosophie scolastique de Stoekl, en général très sûre

1. Cf. *Reportata Parisiensia*, II, dist. I. qu. 3, n. 11 : Multa enim non posuerunt Philosophi, quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem. — *Ibid.*, qu. 4. n. 20 : ... imo plura dixerunt sine demonstratione quam cum demonstratione... — *Ibid.*, dist. III, qu. 3, n. 16 : ... Nec valet quod Philosophus hoc non vidit, quia multa non vidit quae oportet Theologos concedere...

2. *Opus Ox.*, I, dist. II, qu. 2, concl. 1 : Aliqua natura eminens est, simpliciter prima secundum perfectionem. Hoc patet in ordine essentiali, quia secundum Aristotelem formae se habent sicut numeri, VIII Meth. In hoc ordine statur quod probatur illis quinque rationibus, quae de statu in effectivis sunt superius adductae.

3. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III[3], p. 466 : « Schon D. Scotus bestritt den Begriff eines notwendigen Sein aus sich selbst, und warf damit im Grunde alle Gottesbeweise uber den Haufen ». — Harnack se trompe. D. Scot n'a jamais voulu detruire l'idée d'un être nécessaire. Il ne veut que fonder cette necessité sur une liberte plus profonde encore, en faire une nécessité libre, ou une liberté nécessaire. Il a si peu renversé toutes les démonstrations de l'existence de Dieu qu'il accepte l'argument ontologique.

et très exacte — le représentent comme un adversaire de toute démonstration *a priori*. Or, il n'en est rien [1]. Duns Scot avait seulement, mieux que tout autre, reconnu la nécessité de séparer et distinguer les deux prémisses de l'argument : *a*) Dieu est possible, l'idée de Dieu est, et *b*) l'idée de Dieu implique son existence, d'où, — Dieu est ou existe. C'est lui qui a donné la formule célèbre : si Dieu est possible, Dieu est, que Leibniz avait adoptée et que l'on continue habituellement à lui attribuer [2], et la possibilité de Dieu est montrée de la même façon que le fera Leibniz.

L'idée de Dieu, étant une synthèse de perfections d'idées positives, ne peut impliquer de contradiction, puisque toute contradiction ne peut avoir lieu qu'entre une position et une négation. « Colorée » [3] de cette façon, la démonstration lui paraît parfaitement valable et acceptable [4]. Nous avons vu chez Descartes les traces de cette pensée, mais c'est encore ailleurs que se fait valoir, à notre avis, l'influence de Scot sur la forme de la démonstration cartésienne. Descartes, nous l'avons vu, cherche une raison positive de l'existence de Dieu ; les termes : *per essentiam*, *causa sui*, *per se* ont pour lui une signification positive. Dieu possède une raison

1. *Opus Ox.*, 1, dist. II, qu. 2, n. 4 : Dico quod propositio illa est per se nota, quae conjungit ista extrema « esse » et « essentiam divinam », ut est haec, Deum et esse sibi proprium.

2. *De Primo Principio*, III, 2 : Cui repugnat esse ab alio, si est possibile, est... Probatur : cuius rationi regsugnat posse esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se... et ita est a se.

3. *Ibidem*, IV, 21 : Potest colorari ratio Anselmi de summo cogitabili : intelligenda est descriptio ejus sic : Deus est quo cogitato sine contradictione, maius cogitari non potest, sine contradictione : nam in cuius cogitatione includitur contradictio illud debet dici non cogitabile et ita est. Duo enim sunt tunc cogitabilia opposita, quae nullo modo faciunt unum cogitabile quia neutrum determinat alterum. Sequitur autem tale summum cogitabile est in re, per quod describitur Deus... Summum cogitabile est infinitum. — Cf. *Opus Ox.*, I, dist. III, qu. 2, n. 5 — et *id.* I, dist. II, qu. 2, n. 32.

4. C'est surtout au père Daniels, que l'on doit d'avoir retabli le sens de la pensee de Scot. Cf. *Texte u. Untersuchungen*, vol. VIII, 3. Münster, 1908.

positive pourquoi il est, *quia est*. Et c'est lui-même, la surabondance de son essence, la perfection infinie, la puissance infinie et parfaite qui est cette raison et cette cause. Il est bien pour Dieu de se donner l'existence, il est bien que Dieu existe — il fait cela dans la toute puissance de sa volonté. Il y a là une réminiscense, peut-être, de la pensée de Saint Anselme (Dieu ne peut pas se priver d'existence, non pas parce qu'il en serait incapable, c'est à dire impuissant, mais parce que ce serait très mal de détruire un si grand bien, le bien parfait), mais c'est encore plus l'influence de Scot, qui voit la volonté divine dans chaque moment de la vie divine ; Dieu veut son être, et c'est la volonté divine qui est la raison de son être. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il se produit et se crée au sens propre du mot, comme il produit et crée le monde[1]. Il n'est pas cause de soi-même, comme les choses sont causes et causées l'une par l'autre ; il ne se précède pas lui-même — les objections vulgaires et ridicules que l'on a faites à Scot (et à Descartes), qu'il faut être, avant de pouvoir vouloir, que l'acte présuppose l'être, que les causes se suivent et que l'effet suit la cause, qu'aucune chose ne peut se causer elle-même — toutes ces objections méconnaissent le fait qu'il n'y a et ne peut y avoir de succession ni de rapport temporel quelconques dans l'Être absolu et éternel de Dieu, et que Descartes — aussi bien que Scot, le savaient parfaitement. Le sens de cette doctrine est pour Scot celui-ci : la volonté divine n'est pas quelque chose de dérivé, n'est pas un attribut supplémentaire et en somme inutile qui s'ajoute à son être déjà constitué par une nécessité de nature, mais au contraire, cet être ne serait pas sans sa volonté. Dieu n'est pas simplement *a se*, sans cause et

1. *Op. Ox.*, II, d. I, qu. 1, n. 9 : Primum obiectum intellectus divini et voluntatis divinae est sola essentia divina, et omnia alia sunt tamquam secundaria obiecta et producta aliquo modo in tali esse obiecti per intellectum divinum. — *Ibid.*, n. 13 : Alia objecta, quae sunt secundaria ad intellectum et voluntatem divinam, comparando quae non sunt ex se objecta, sed producta per intellectum et voluntatem (Dei) in esse objecti...

sans raison; sa perfection absolue est la raison positive de son être, se réalisant avec l'assentiment de la volonté divine. Dieu n'est pas seulement de fait, mais aussi de droit; il est la raison et la justification de son être par sa perfection, et c'est sa perfection qui forme la base de toute démonstration de son existence, parce qu'elle est le fondement de son être même.

Nous avons déjà vu plus haut les liens qui rattachent le volontarisme de Descartes à celui de Scot [1]. Nous en avons vu aussi les différences. Descartes est parfois plus absolu que Duns Scot, l'accord parfait et l'équilibre de l'Être et du Vouloir, de connaître et de créer, du libre et du nécessaire est modifié chez lui au profit de la volonté. Mais la source et le sens des idées reste non douteux — tous deux, Scot comme Descartes, auraient dit : Dieu existe nécessairement, non pas parce qu'il ne peut faire autrement, mais parce qu'il veut que cela soit ainsi.

La preuve ontologique, qui ramasse et donne en quelque sorte en raccourci tout le système cartésien, clôt notre exposé. Nous avons essayé de contribuer à replacer Descartes dans la lignée de la pensée néo-platonicienne et chrétienne. Peut-être nous sommes-nous trompés quelquefois; nous espérons que d'autres viendront rectifier et compléter notre étude.

1. Citons encore quelques textes significatifs : *Op. Ox.*, I, dist. XXXIX, qu. 5, n. 23 : Intellectus divinus aut offert simplicia quorum unio est contigens in re, aut si offert complexionem offert eam sicut neutram. Et voluntas eligens unam partem sc. coniunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate esse verum .. — *Conclusiones Metaphysicae*, 78 : Oportet ergo totum universum esse sicut unum regnum vel sicut unus principatus et quod ab uno Rege seu Principe gubernetur, qui est Deus altissimus — *Opus Oxoniense*, IV dist. XLVI, qu. I, n. 10 : Esto tamen, quod intellectus de aliquo ante apprehenderet, illud esse agendum, quam voluntas illud vellet, sicut apprehendit de hoc : Deus est diligendus; non sequitur naturali necessitate, illud apprehendit et voluntas non potest discordare; in obiecto ut sc. nolit vel velit illud quod ostendit volendum, sed in modo tenendi in illud obiectum discordat. Vel magis proprie dicitur, quod intellectus suo modo tendit in illud, sc. naturaliter, voluntas suo modo sc. libere.

CONCLUSION

Nous ne pouvons que répéter dans cette conclusion ce que nous avons déjà dit au début de notre étude. Descartes n'a pas fait table rase de tout ce que les hommes ont pensé avant lui ; il ne vient pas « directement après les anciens »[1] et ce n'est pas seulement et uniquement chez les mathématiciens et les savants, ni même chez les penseurs de la Renaissance que nous devons rechercher et trouverons les sources de sa — ou de ses doctrines. Descartes continue la tradition — il n'est nullement l'autodidacte ou l'homme ignorant les problèmes et les discussions scolastiques qu'il a trop souvent prétendu être[2], ni le pur savant, uniquement préoccupé des problèmes de la science et de la méthode, que trop souvent la postérité a vu en lui.

Disons-le encore une fois : bien que le *Discours de la Méthode* soit une préface aux *Essais*, il ne faut pas en con-

1. Cf. Hamelin, *op. cit.*, *contra* : Ritter, *Histoire de la philosophie nouvelle*, I, p. 85.

2. Cf. Baillet, *Vie de Descartes*, II, p. 470-471. Quelques-uns prétendent que rien n'est plus propre à faire voir combien M. Descartes étoit exercé dans la lecture des bons livres que la qualité de son style... Mais il se seroit recrié le premier contre cette imagination, luy qui vouloit faire croire à ses amis que quand son père ne l'auroit jamais fait étudier, il n'auroit pas laissé d'écrire les mesmes pensées, de la mesme manière et peut être encore mieux qu'il n'a fait. — *Ibidem*, p. 531. Ses défenseurs avoient assez bien refuté les objections sur la nouveauté, en faisant voir que ses opinions n'étaient pas si nouvelles, et que plusieurs avoient été débitées longtemps avant lui. Les envieux... ont aussitôt accusé M. Descartes d'avoir volé les anciens, et de s'être fait Auteur de ce qu'il devoit aux autres par une usurpation indigne d'un honnête homme.

clure que la philosophie de Descartes n'est qu'une « préface » à la science. C'est juste le contraire qui est vrai. Il a longuement étudié et profondément médité les œuvres des docteurs chrétiens, et ce n'est pas seulement en opposition avec la scolastique qu'il a bâti son système [1], il en a reçu maintes et maintes impulsions positives. Il abandonne la méthode syllogistique qui, à son époque, commençait à dégénérer en une méthode de disputation et discussion stérile et vaine : son esprit, formé par le raisonnement mathématique, lui substitue une méthode plus libre, plus synthétique — on sait bien que l'analyse cartésienne, même en mathématique, est au fond constructive et synthétique — plus appropriée à sa pensée, pensée éminemment synthétique elle aussi.. Il a ressenti et fait revivre en lui le grand courant de pensée qui depuis Plotin et les pères de l'église vivifiait la pensée occidentale; il est descendu jusqu'aux sources dont s'abreuvait la spéculation du moyen âge. Disciple de Saint Augustin en philosophie [2], il a joué — en philosophie — le rôle que le Cardinal de Bérulle et l'Oratoire d'un côté, Port Royal de l'autre, disciples eux-mêmes de Saint Augustin, ont joué dans la résurrection du vrai sentiment religieux. Il n'a pas été le « missionnaire laïc de l'Oratoire » ; il a été le vivificateur de la pensée philosophique et religieuse, et c'est comme tel qu'il a donné naissance à un mouvement d'où sont sortis les deux sys-

1. Fait important qui pourtant ne nous semble pas avoir été apprécié toujours à sa juste valeur : Ce n'est nullement contre la conception traditionnelle de l'âme, essence spirituelle et séparable du corps que Descartes adresse ses critiques. Il cherche, au contraire, de la faire prévaloir et de la défendre par des arguments nouveaux. Ce n'est pas du point de vue de la scolastique traditionnelle que ses adversaires lui adressent leurs objections, c'est du point de vue matérialiste qui identifie l'âme à une matière subtile. Descartes apparaît dans les objections et réponses, non comme un adversaire, mais plutôt comme un champion de la scolastique contre le matérialisme et le naturalisme envahissants.

2. Saint Augustin, *Contra Academicos*, III, 11, 26 : Non plus assentire quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. — N'est-ce pas déjà la formule célèbre de Descartes?

tèmes les plus imbus de l'idée et du sentiment du divin : ceux de Malebranche et de Spinoza.

Il connaît ses prédécesseurs comme ses contemporains [1] ; Saint Thomas, Saint Bonaventure, Suarez sont toujours présents à sa pensée ; il a subi leur influence dans le fond comme dans la forme. Les règles de sa méthode sont au fond calquées aussi bien sur le raisonnement mathématique que sur celui de la scolastique, et le précepte d'énumérer et diviser les difficultés et les questions, ranger par ordre les données des problèmes, n'est qu'une expression théorique très exacte des divisions et des « questions » scolastiques. Il se donne, il est vrai, pour un « simple homme de bon sens », mais il se fâche et proteste vertement et vivement lorsqu'on lui reproche de ne pas savoir employer le syllogisme.

Jamais il ne *copie* ses devanciers ; il n'est pas un plagiaire ; son œuvre n'est pas une œuvre d'épigone. Il a puisé aux mêmes sources que ses maîtres, Saint Augustin avant tous [2] ; il est animé du même esprit, il pense aussi fortement et aussi profondément qu'eux. Il n'introduit rien dans sa doctrine sans l'avoir repensé, repris, refondu dans son esprit ; il va aux choses mêmes et ne s'arrête pas aux mots, qu'il dédaigne. Il n'utilise jamais une théorie sans l'avoir faite sienne, sans l'avoir modifiée, raccordée et incorporée dans son système — et, dans ce sens, toutes ses doctrines

1. *Responsiones Sextae*, VII, p. 428 : Quia, ut viventis hominis incorporeus spiritus tenetur naturaliter in corpore, sic facile per divinam potentiam teneri potest post mortem corporeo igne etc. Vide *Mag.* lib., IV, Sent. dist. 44. *Lettre à Mersenne*, octobre 1631, I, p. 220 : J'ai enfin reçu les livres que vous m'avez fait la faveur de m'envoyer et vous en remercie très humblement.

2. Bréhier, *op. cit.*, p. 5 : « Descartes en limite la portée du *cogito* beaucoup plus exactement que Saint Augustin, puisqu'il refuse d'y trouver, comme celui-ci, l'affirmation de l'immatérialité de l'âme, affirmation qui dépasse en effet la donnée pure et simple de l'existence de la pensée ». Descartes, *Lettre du novembre 1640*, vol. III, p. 147 : ... moi je m'en suis servi pour faire connaître que ce moi qui pense est une substance immatérielle qui n'a rien de corporel. Cf. *Discours*, VI, p. 32.

lui appartiennent vraiment et réellement. Il est allé au fond des choses ; ses maîtres scolastiques ne lui ont été que des guides sur le chemin ardu et difficile de la *Méditation*, de l'intuition philosophique. Il a voulu débarrasser ce fonds éternel, l'or pur de la pensée chrétienne, des scories qui l'obscurcissent, il a voulu l'éclairer par des méthodes nouvelles [1], la faire bénéficier des conquêtes de la pensée scientifique de son temps [2]. Il y a quelquefois, pas toujours réussi. Bien souvent le mépris qu'il affecte des interminables et subtiles discussions scolastiques [3] lui fait perdre de vue les conquêtes de pensée qu'elles représentent, qui se sont cristallisées dans la terminologie et le langage de l'école. Bien souvent, il ne réussit pas à rendre sa pensée aussi claire qu'elle est profonde. Elle est parfois flottante. Sa terminologie est vague et inexacte; tous ses termes sont

1. *Lettre à Huyghens*, juillet 1640, vol. III, p. 103 : Ainsi je pense avoir entièrement demonstre l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'Ame humaine ; mais, pour ce que cela dépend de plusieurs raisonnemens qui s'entre-suivent, et que, si on en oublie la moindre circonstance, on ne peut bien entendre la conclusion, si je ne rencontre personnes bien capables et de grande réputation en metaphysique... Je prevoy qu'elles [mes raisons] feront fort peu de bruit. Et il me semble que je suis oblige d'avoir plus de soin de donner quelque crédit à ce traitté *qui regarde la gloire de Dieu* que mon humeur ne me permetterait d'en avoir s'il s'agissait d'une autre matière.

2. A. Baillet, *Vie de Descartes*, vol. I, p. 85 : « L'embarras ou il se trouva le fit recourir a Dieu pour le prier de lui faire connaitre sa volonté, de vouloir l'éclairer et le conduire dans la recherche de la vérité. Il s'adressa ensuite a la sainte Vierge pour lui recommander cette affaire qu'il jugeait la plus importante de sa vie. Et pour tacher d'intéresser cette bienheureuse Mère de Dieu d'une manière plus pressante, il prit l'occasion du voyage qu'il meditait en Italie dans peu de jours, pour former le vœu d'un pèlerinage à N.-D. de Lorette. Son zèle allait encore plus loin et lui fit promettre que, dès qu'il serait à Venise il se mettrait en chemin par terre pour faire le pèlerinage a pied jusqu'à Lorette ». — Dans la pensée de Descartes, cette affaire si importante — la recherche de la vérité, — ne pouvait laisser indifférente la « bienheureuse Mère de Dieu », puisqu'elle devait concourir surtout à la gloire de son fils !

3. Son opinion sur la scolastique varie d'ailleurs du jour au lendemain, selon qu'il se brouille ou se raccommode avec les jésuites. Cf. Hertling, *Descartes und die Scholastik*, Sitzungsberichte der Kgl. Bayr. Academie. 1897 et 1899.

équivoques ; il est dense, il est obscur, il se contredit parfois. Bien des fois, le progrès apparent n'est qu'une régression. Il n'est pas toujours supérieur à ses maîtres. Saint Bonaventure est bien souvent plus profond, Duns Scot plus fin et plus exact. Mais il a réellement rendu la vie aux éternelles questions de la philosophie, il a su passionner de nouveau le monde savant, le monde philosophique pour les problèmes qui étaient devenus des problèmes d'école, qui étaient par conséquent des problèmes morts. Il a, par là, donné une impulsion incomparable au mouvement philosophique, il a été l'auteur de cette brillante renaissance philosophique du XVII[e] siècle, comparable par son éclat au grand siècle de la pensée chrétienne, au XIII[e].

Il est de la même race que les grands docteurs chrétiens — et c'est pourquoi nous réclamons le droit de ne pas le séparer d'eux. Il les modifie — mais c'est justement en transformant et modifiant leurs doctrines qu'il reste fidèle aux principes directeurs et moteurs de leur pensée [1] ; c'est en les modifiant et en les dépassant, qu'il s'avère réellement leur disciple.

Malheureusement, la grandeur intellectuelle et la grandeur personnelle ne vont pas de pair chez Descartes ; en lui le penseur est plus grand que l'homme et, en cela, il est nettement inférieur aux grands docteurs de la scolastique. Il est ambitieux, il cherche la gloire personnelle : s'il veut à tout prix la victoire de sa philosophie, ce n'est pas seulement parce qu'il est convaincu qu'elle est la *vraie*, c'est aussi parce qu'elle est *la sienne*. Il ruse, il fait de la politique avec les jésuites ; il joue au plus fin. Il soigne sa réputation et prépare sa légende. Il cherche à cacher et

1. Cf. ces textes que nous ajoutons à ceux que nous avons cités déjà : *Opus Ox.*, prol. qu. IV, n. 40. Voluntas divina ex se recte elicit velle respectu primi obiecti. *Ibid.*, n. 36 Nullo modo ergo intellectio est prior ut confirmativa seu regulativa volitionis... voluntas est omnimodo regula sui in agendo. — *Opus Ox.*, I, dist. X, qu. unica, n. 11. Voluntas infinita non potest non esse recta... Igitur necessario est in actu recto.

à dissimuler les sources où il a puisé : il nie les emprunts qu'il a faits, souligne les modifications qu'il a apportées, nie l'importance des doctrines qui lui sont communes avec d'autres. Trop souvent, nous avons l'impression d'entendre, non le grand philosophe, mais un avocat. Il a d'ailleurs eu à lutter contre la malveillance, l'envie et l'incompréhension de ses contemporains [1]. Les historiens modernes sont,

1. Nous nous permettons de citer malgré sa longueur la liste d'emprunts imaginaires et réels que la malveillance de ses contemporains l'accusait d'avoir faits. A côté de quelques rapprochements judicieux on en remarquera d'autres, parfaitement ineptes. Cf. Baillet II, livre VIII, ch. x passim :

I. M. Foucher, le restaurateur de la Philosophie Académicienne, a merveilleusement fortifié l'imagination de ceux, qui veulent que la plus grande partie des opinions métaphysiques de M. Descartes a été avancée par Platon et les académiciens.

II. ... Démocrite.

III. Aristote ... pour un peu d'Aristote que l'on croit transformé en Descartes dans le Philosophe Moderne, ils débitent impunément Descartes sous le nom d'Aristote en leurs classes... Plempius a pris la liberté de donner à Aristote le sentiment de M. Descartes sur le mouvement du cœur...

IV. La doctrine de M. Descartes avoit aussi quelque conformité avec celle d'Épicure, si nous en croyons M. Sorbière et M. Bouillaud, quoique ils ne nous ayent pas marqué en quoi consiste précisément cette conformité...

V. D'autres savants ont cru que notre philosophe a voulu faire revivre la Morale des Stoïciens dans la sienne. Et quant à leur Physique on a remarqué que Zénon avait dit avant M. Descartes que l'univers était plein..

VI. Anaxagore, qui philosophait avant Démocrite et Platon, a cru que la matière était divisible à l'infini ou plutôt en parties indéfinies...

VII. Leucippe... a vu l'un des premiers, qu'il fallait expliquer les choses physiques d'une manière mécanique .... frayé le chemin à M. Descartes pour découvrir les tourbillons...

VIII. .. dans Lucrèce, dans Cicéron, dans Sénèque, dans Plutarque il se trouve des semences dont nous voyons les fruits dans les écrits de M. Descartes...

IX. De toutes les rencontres que M. Descartes a pu faire avec les Anciens il n'y en a point qui l'ait surpris plus agréablement que celle de saint Augustin... principalement en ce qui concerne la distinction de l'esprit et du corps et son grand principe de la pensée d'où il conclut notre existence.

X. L'on met aussi saint Anselme au nombre des Anciens de qui M. Descartes aurait pu profiter pour l'argument de l'existence de Dieu, qu'il tire de ce qu'un être très parfait ou du moins le plus parfait que nous puissions concevoir, renferme une existence. L'argument se trouve dans le livre que

comme on le sait[1], tombés dans l'erreur complémentaire et contraire et ont carrément nié tout emprunt, toute influence. C'est pourquoi nous avons dû procéder à une analyse minutieuse des textes et des docrines, nous avons cherché à pénétrer au-dessous des mots — nécessairement différents chez des penseurs d'époques différentes — pour retrouver et fixer le sens profond des idées. Nous avons cherché à relever les similitudes de langage — mais plus encore la parenté de la pensée. Nous avons cherché à établir des possibilités, à en faire des vraisemblances. Nous n'avons pas pu obtenir davantage — mais ceci était-il possible dans notre cas?

Nous croyons, toutefois, avoir établi au moins la probabilité suffisamment forte de la thèse que nous avançons : Descartes a connu non seulement saint Thomas et saint Augustin, mais encore saint Bonaventure, Duns Scot et

ce Saint a écrit contre l'Insensé pour répondre à un Auteur inconnu qui avait écrit en faveur de l'insensé, contre un raisonnement qu'avait fait saint Anselme dans son livre intitulé Proslogion.

XI. Parmi les modernes... Roger Bacon ... le Fioravanti.

XII. Plusieurs ont cru que M. Descartes avait déterré son opinion fameuse de l'Ame des bêtes, qu'il prenait pour des automates ou simples machines, dans le livre que Gomesius Pereira, médecin espagnol, avait publié en 1554 sous le titre d'Antoniana Margarita...

Cette opinion est plus ancienne que saint Augustin, que Sénèque même et que les premiers Césars, selon l'observation de M. du Rondel qui la fait remonter jusqu'aux Stoïciens et Cyniques.

XIII. La chose qu'on enviait le plus à M. Descartes était la grande Hypothèse du Monde... Bernardin Telesius, gentilhomme de Cossenze au Royaume de Naples.

XIV. Il a paru à quelques personnes que M. Descartes a profité des lumières de Tycho Brahé.

XV. D'autres ont cru remarquer dans M. Descartes les mêmes idées que dans Jordanus Brunus touchant la vaste étendue de l'univers et sa grandeur indéfinie. (Leibniz, Acta Erudit., I, 187).

XVI. Viete, XVII Snellius, XVIII François Bacon...

XVIII. Kepler: Tourbillons, pesanteur, optique.

XXIV. On a cru aussi que M. Descartes avait appris de Galilée.

1. Cf. entre autres Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 219. Descartes, dont l'éducation fut surtout péripatéticienne, certainement ne connaissait guère Saint Augustin.

Suarez. Il les a connus et il a subi leur influence; il trouve sa place naturelle dans le courant de la pensée néo-platonicienne et chrétienne ; il en est un représentant légitime.

APPENDICE

L'innéisme cartésien, l'illuminisme de saint Augustin, saint Thomas et saint Bonaventure.

Dans son bel article sur les sources de l'innéisme cartésien, M. Gilson a bien mis en lumière l'ambiance intellectuelle, le mouvement de renaissance platonicienne et néoplatonicienne dans lequel apparaît et se classe le système philosophique de Descartes. Il a bien fait voir que, dans son innéisme comme dans la plupart de ses doctrines, Descartes n'a pas été un isolé. Il n'était que le plus puissant de tout un groupe de penseurs qui, avant ou en même temps que lui, s'engageaient dans une voie analogue [1]. Il nous

1. Rappelons que Eucken, dans sa *Geschichte der Philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879, attribue à Descartes l'invention du terme *inné*. Or, il n'en est rien. Le terme est, sinon d'usage courant, déjà bien connu et usité par la scolastique ; il se trouve chez Saint Thomas ainsi que chez Saint Bonaventure ; à l'époque cartésienne nous l'avons relevé chez Mersenne, on le retrouve chez P. Charron ; il fait partie de la terminologie philosophique latine et c'est probablement Cicéron qui l'emploie pour la première fois, comme celui de *lumen naturale* : Cf. *Tusc.* III, 1, § 2 : Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum. *Nat. Deor.* I, 44 ; *Tusc.*, III, 2, : *naturae lumen* L'idée est stoïcienne et est courante à l'époque de la Renaissance et de la Réforme ; cf. Melanchton, *Erot. Dial.* C. R. p. 647 : Principia vocantur noticia nobiscum naicentes, quae sunt semina singularum artium, divinitus insita nobis ; *ibid.*, XIII, p. 611 : Numerorum notitia prius insita est mentibus ; *Loci theolog*, p. 182 : Ut lumen oculis divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae... notitiae... nobiscum nascuntur divinitus insitae humanis mentibus in creatione, ut sint testimonia, quod sit Deus : XIII, 566 : Immo aliquam Dei notitiam fulgere in nobis oportet. Cf. Dilthey, *Das Natürliche System der Wichenschaften im 17 Jahrhundert*, Werke Bd II, p. 176-181.

semble qu'il ne serait point dépourvu d'intérêt de reprendre cette étude que nous avons déjà esquissée plus haut et de rechercher avec plus d'ampleur que nous n'avons pu le faire en son lieu, si dans ce cas comme dans les autres, nous ne pouvons pas déterminer parmi les prédécesseurs de Descartes, parmi les grands théologiens dont il a connu la pensée, dont il a, — d'une façon ou d'une autre — subi l'influence, les sources de cette doctrine [1] qui, si longtemps, avait été tenue pour une marque propre du cartésianisme [2]. Trois noms se présentent naturellement à l'esprit, comme chaque fois que l'on analyse les sources de Descartes, celui de Saint Thomas, celui de Saint Bonaventure et celui de Saint Augustin. Il est vrai que Saint Thomas doit être considéré comme un adversaire résolu de l'innéisme proprement dit, que Saint Augustin est lui, aussi, un adversaire de la théorie platonicienne de la réminiscence et l'a remplacée par celle de l'illumination, de la vision en Dieu. Nous croyons, cependant, que les différences et les divergences de la pensée de nos auteurs, bien que profondes et importantes, ne laissent pas moins à leurs doctrines, surtout

[1] Gilson, *Les sources de l'innéisme cartesien*, R. de M. et M. 1914, p. 181, reimprimé dans les *Essais de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921. « Descartes ne pouvait pas ne pas rencontrer à chaque instant la doctrine des idées innées, tant elle germait en abondance autour de lui dans le milieux philosophique et théologique où nous le rencontrons aux environs de l'année 1628 »... « travaillaient... à revivifier le stoïcisme en le christianisant ». — Les influences stoïciennes sur Descartes ont été démontrées par Trendelenburg, cf. *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin, 1846 et plus tard par Brochard : *Descartes stoïcien*, Etudes de Phil. ancienne et de Phil. Moderne, Paris 1912, et Dilthey, *Die Auffassung und Analyse des Menschen*... Werke, Bd II, Leipzig 1912. Cf. également pour l'influence générale du stoïcisme l'ouvrage cité de F. Strowski et L. Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au* XVIIe *s.*

2. Hertling, *op. cit.*, II, p. 22, 36 : Zu den Lehrmeinungen Descartes welche seine Abhängigkeit von der Scholastik bekunden, soll auch die von den Angeborenen Ideen gehören... man wird nicht sagen dürfen dass Descartes die Lehre von den angeborenen Ideen der Scholastik entlehnt habe. Sie hatte weder das Wort noch die Lehre in dem von ihm eintretenen Sinne. — Nous ne pouvons admettre l'opinion de l'historien allemand. La scolastique avait et le mot et la chose.

comparées à la pensée moderne, un certain caractère de parenté. Il faut toujours, surtout lorsqu'il s'agit de penseurs séparés par des siècles, chercher à pénétrer plus loin que les mots, chercher à saisir le sens de leurs théories — car, d'un côté les mots, les expressions, la terminologie varient et changent bien plus souvent et bien plus rapidement que ne change et ne se modifie la pensée qu'ils sont chargés d'exprimer et que, bien souvent, ils ne font que cacher, et de l'autre une terminologie identique recouvre parfois de profondes différences de pensée. Une analyse directe nous montrera, croyons-nous, que Saint Thomas n'est pas absolument hostile à un certain innéisme, et que l'illuminisme de Saint Augustin est bien plus près de l'innéisme cartésien, et vice-versa, que l'on ne l'admet habituellement [1].

1. — La théorie des idées innées n'est malheureusement pas ce qu'il y a de plus clair dans la philosophie de Descartes — sans parler même de l'équivoque fondamentale du terme d'idée qui, chez Descartes, désigne aussi bien l'idée — réalité psychique, que ce dont l'idée est idée [2]. Ainsi, l'idée du triangle est quelquefois prise au sens de la nature du triangle, nature éternelle et immuable, quelquefois dans celui de l'idée générale du triangle (signification générale du terme triangle), et enfin, au sens de la représentation subjective, idée réalisée et possédée par un sujet pensant. Son exposition varie bien souvent. Dans différents passages de ses écrits il présente la théorie de manière absolument différente, et dans les éclaircissements qu'il lui donne, dans ses lettres, il la modifie aussi profondément

1. Les rapports de l'innéisme cartésien et de l'illuminisme augustinien ont été analysés par M. Blanchet, dans un des § de son remarquable travail sur le *Cogito*. Toutefois il a, croyons nous, donné trop d'importance aux différences verbales : à notre avis, l'identité foncière des deux doctrines va encore plus loin qu'il ne l'a affirmé.

2. Hamelin, *op. cit.*, p. 178 : « Laissant de côté l'innéité des idées, nous pouvons remarquer que Descartes parle trop souvent des idées comme si c'étaient à l'intérieur de la pensée des réalités que le sujet pensant eût à percevoir. »

et aussi complètement que possible, à tel point, qu'il semble parfois assez difficile de reconnaître dans cette théorie « expliquée » et « interprétée » sa théorie primitive.

Descartes introduit la notion des idées innées [1] par une distinction, une division de toutes nos idées en trois groupes, trois classes distinctes et bien déterminées, ayant chacune son caractère propre et indélébile — ce sont, les idées adventices, les idées factices et les idées innées. Nous n'avons pas à nous occuper des deux premières classes, sauf dans la mesure où elles peuvent, par comparaison, jeter une lumière sur la dernière. Les idées innées sont simples, elles ne peuvent être divisées et décomposées par une analyse de notre entendement ; elles sont indépendantes de notre volonté, qui ne peut point les changer ou les modifier, ce qui les distingue nettement de toutes les idées factices ; elles ne nous viennent point du dehors, comme les idées adventices : c'est dans notre entendement lui-même que nous les trouvons, elles lui appartiennent comme un fonds inaltérable et inaliénable [2]. Elles sont claires et distinctes et se présentent à notre esprit dans toute la clarté de la lumière naturelle, ce qui nous permet de voir et d'apercevoir toutes les relations qui existent entre elles. Ces relations d'ailleurs sont elles-mêmes des idées innées, ou plutôt, puisque les idées innées ne sont, en dernière analyse, que les idées des natures simples et immuables, ces relations, ces rapports, comme l'égalité, etc... sont à leur tour des natures éternelles. Mais, il ne faut

1. *Notae in progr. quaedam*, vol. VIII, II, p. 357 : Cum adverterem quasdam in me esse cogitationes, quae non ab objectis externis nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate quae in me est, ut ideas sive notiones quae sunt istarum cogitationum formae ab aliis adventitiis aut factis distinguerem, illas innatas vocavi. Eodem sensu quo dicimus generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, ut podagram vel calculum : non quod ideo istarum familiorum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quodam dispositione sive facultate ad illos contrahendos.

2. *Meditationes*, V, vol. VII, p. 64.

pas se représenter ces idées innées, bien qu'étant une possession inaliénable de notre âme [1], bien que lui appartenant en propre et lui étant imprimées dès le moment même de sa création, comme étant toujours présentes et conscientes à l'âme [2]. Descartes proteste vivement contre une interprétation qui lui ferait dire que les plus hautes, les plus abstraites, et les plus pures idées de notre intelligence, l'idée de Dieu, les idées des nombres, etc... sont toujours pensées par l'âme, sont pensées par les petits enfants et les ignorants. Ce n'est pas de cette façon qu'il l'entend. Ces idées ne nous sont innées que de la façon dont certaines qualités, certaines dispositions, certaines maladies sont innées dans certaines familles — ce qui nous est inné, ce n'est pas l'idée actuellement pensée, ce n'est que la faculté de la penser. Nous possédons naturellement, c'est-à-dire qu'il appartient à la nature même de notre intelligence de posséder la faculté de former, de penser, de percevoir ou de concevoir certaines idées, qui, par là-même, nous sont propres en tant qu'êtres intelligents et pensants. Les idées supérieures, les principes de toute science et de toute connaissance sont, d'après la première exposition de Descartes, en un nombre très restreint. On aurait pu les compter, les énumérer toutes et fonder de cette manière la vraie science [3]. Les idées innées sont donc, non pas nécessairement *actu*, mais seulement

1. *Regulae ad directionem ingenii*, IV : « prima rationis humanae rudimenta ».

2. Cf. Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in genesim*, cap. I, vers I, art. 4, ad. 15 : « nec enim sic de aliquo habitu loquor, qui nobis est utero matris, vel statim atque in luce prodimus imprimatur ». Cf. également les passages cités *supra*.

3. Lettre à Elisabeth, 21 mai 1643, *Corresp.* CCCII, vol. III, p. 667 : « Il y a en nous certaines notions primitives qui sont comme des originaux sur le patron desquelles nous formons toutes nos autres connoissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions. . toute la science des hommes ne consiste qu'a bien distinguer ses notions et à n'attribuer chacune d'elles qu'à des choses auxquelles elles appartiennent... Nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en nostre âme qui les a toutes en soy par sa nature. »

potentia ; elles sont la conscience, la connaissance virtuelle des principes fondamentaux de la science et de l'intelligence ; dans elles, l'intelligence prend conscience d'elle-même.

Descartes n'a pas maintenu sa doctrine du nombre restreint des idées innées. Leur nombre croît, elles deviennent très nombreuses, même innombrables. Il est clair comment Descartes fut amené à cette nouvelle interprétation. Les idées innées qui, au début, étaient les idées des principes constitutifs de la science et, en même temps, des natures simples [1], se rapprochent de ces dernières. Elles ne sont plus, dans cette phase de sa pensée, que les concepts des idées éternelles, des idées de Dieu. Et il est évident que leur nombre se rapproche du nombre de ces dernières. Elles gardent néanmoins, comme caractère essentiel, la clarté, la simplicité, elles sont propres à l'intelligence, de même nature que l'intelligence elle-même.

Plus tard, Descartes s'aperçoit que tout ce qui, de telle façon qu'on voudra, devient une idée de notre intellect, tout ce qui possède un certain degré de clarté, doit, par là-même, être apparenté à l'âme, à l'entendement, à la lumière naturelle. D'un autre côté, si notre âme forme des idées, elle doit par conséquent posséder la faculté de les former; il n'est pas admissible qu'elle acquiert cette faculté ; elle doit la posséder dès le début de sa vie, dès le commencement de son activité intellectuelle. Toutes les idées, toutes les virtualités de l'âme lui sont donc innées — les idées sensibles, les idées des qualités secondaires, aussi bien que les

1. *Regulae ad directionem ingenii*, XII, vol. X, p. 119 : Pure intellectuales illae sicut, quae per lumen quoddam ingenitum et absque ullius imaginis corporeae adjumento ab intellectu cognoscuntur... p. 120 : naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere. Quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea quae judicat affirmando vel negando .. p. 121 : Dicimus quarto, conjunctionem harum rerum simplicium inter se esse vel necessariam vel contingentem. Necessaria est, cum una in alterum conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possimus alter utram distincte concipere, si abinvicem se junctas esse judicemus.

idées de Dieu, de l'étendue, etc... La différence entre les idées innées et les idées adventices semble disparaître [1] et le développement de la doctrine nous amènerait à la négation formelle de son point de départ. Il ne nous semble pas toutefois que ceci soit le dernier mot, ni l'énoncé définitif de la pensée de Descartes — ce n'est qu'une fluctuation passagère, une exagération de sa pensée. Ce qui semble être constitutif pour le concept des idées innées, c'est, nous l'avons vu, une certaine parenté avec l'intellect ; les idées innées sont de la même nature, avons-nous dit, que l'intelligence elle-même. Ce sont des idées pures ; ce sont les intelligibles qui apparaissent à l'âme dans les rayons de la lumière naturelle. L'exposition des *Principes* confirme cette manière de voir. Descartes y met en rapport le plus étroit les idées innées, les natures simples et immuables, leurs rapports et relations, et les vérités éternelles, et en ce sens la doctrine des *Principes* est la même que celle de *Regulae* [2]. Les idées innées, ce sont au fond les vérités éternelles, qui nous sont données dans et par la lumière naturelle, conçues par l'entendement divin, ordonnées et établies par un décret de la volonté divine. Elles nous sont innées en tant que nous participons à sa nature, en tant qu'elles sont intelligibles, à nous, intelligence, à nous, qui ne sommes que image et similitude de Dieu, et dont la lumière naturelle n'est que reflet et participation de la lumière divine. C'est une action de Dieu qui nous les a imprimées, « marque de l'artisan » sur son œuvre ; c'est la véracité divine qui en justifie en dernière analyse la

1. *Principes*, I, p. 48 et suiv : « Je distingue tout ce qui tombe sous nostre connoissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence, et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. »

2. *Regulae ad directionem ingenii*, VI : ... prima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a natura insita... — *Ibidem*, IV : Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt ut saepe quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugem producant... — Cf. *Principes*, I, § 49.

vérité, puisque c'est dans un acte d'intuition où nous et « notre entendement sont passifs et Dieu seul actif », que nous les voyons.

On le voit, l'innéisme cartésien se rapproche à s'y méprendre de l'illuminisme de St Augustin. Il reste pourtant une dernière objection. Les idées sont en nous, propriété et partie de nous-mêmes, modes de notre entendement ; c'est en nous-mêmes que nous les voyons et non en Dieu. Cependant, si elles participent à notre nature, en tant que *nos* idées, elles sont en même temps idées des natures immuables, vérités éternelles, qui ne sont pas en nous mais en Dieu. Si elles sont notre propriété, ce n'est qu'en tant que nous-mêmes sommes image et similitude de Dieu, en tant que la lumière de notre esprit provient et participe de la lumière divine, en tant que la faculté même de les former et de les concevoir a Dieu pour source, auteur, explication et justification.

2. Tournons-nous maintenant vers St Augustin. Ses déclarations sont — ou semblent — formelles. Il repousse la théorie de la réminiscence : c'est en Dieu que sont les idées éternelles, et c'est en Dieu et en sa lumière que nous les voyons. Cependant, la lumière dans laquelle nous voyons les idées n'est pas la lumière increéée de la gloire divine elle-même, lumière qui est en Dieu et qui est Dieu. Dieu est au-dessus de cette lumière qui éclaire nos âmes, elle n'est qu'une lumière créée, qui la reflète et qui participe de la lumière increéée, mais ne l'est pas elle-même. Ce n'est que dans l'autre monde et ce n'est que dans la vision béatifique que les bienheureux pourront voir Dieu dans sa lumière increéée et voir le monde et les idées en lui. D'un autre côté, il semble que c'est bien en nous-mêmes que nous trouvons les idées. St Augustin a bien condamné la théorie de la réminiscence, mais c'est plutôt pour éviter les conséquenes incompatibles avec le dogme (la préexistence de l'âme, doctrine déjà nettement hérétique à son époque), mais il semble en avoir conservé le fond, ou plutôt ne l'avoir jamais

adopté dans le sens de la préexistence. C'est en effet dans notre mémoire que nous trouvons les idées [1], c'est en cette mémoire dont il ne peut exagérer l'importance [2], qui devient pour lui le fondement même de l'âme et de la vie intellectuelle, qui est la plus grande et la plus parfaite des merveilles intellectuelles — que nous retrouvons les mondes, les idées éternelles et Dieu lui-même [3]. Il semble donc bien que les idées — même l'idée de Dieu, — appartiennent à notre propre nature, nous sont imprimées dès la création, nous sont innées [4].

L'illuminisme de St Augustin se rapproche de l'innéisme de son grand disciple — et cela ne doit pas nous étonner outre mesure. C'est, exprimée de façon différente, chaque fois, dans la langue et les termes de son époque, la même doctrine fondamentale de l'*a priori*, du rapport entre l'âme et Dieu, la pensée créée et la pensée créatrice, l'intelligence et les intelligibles qui s'unissent et se fondent en Dieu, intelligence suprême et suprême intelligible, unité supérieure à la pensée et au pensé, source de l'une et de l'autre.

3. Nous avons déjà indiqué les rapports qui, malgré toutes

1. *Confessiones*, X, 11 : Quocirca invenimus nihil esse discere ista aliud, quod non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt per seipsa intus cernimus, nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere... unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito, sic est ut ago et agito, facio et factito.

2. *Confessiones*, X, 12 : ...continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit quia nec ipsae coloratae sunt.... Audivi sonos verborum quibus significatur cum de his disseritur ; sed illi alii, istae autem aliae sunt ; nam illi aliter graece aliter latine sonant, istae vero nec graecae nec latinae sunt... Rideat me ista dicentem qui eos non videt, et ego doleam ridentem me. Cf. *Réponse aux III obj.*, et *La Logique du Port Royal*, I.

3. *Confessiones*, X, 17 : Si praeter memoriam meam te invenio immemor tui sum. Et quomodo jam inveniam te, si memor non sum tui. — *ibid.*, X, 18 : Nec invenisse nos dicimus quod perierat, si non agnoscimus ; nec agnoscere possumus, si non meminimus.

4. Les endroits où St Augustin parle du rôle de la mémoire sont si nombreux et si connus qu'on nous pardonnera de nous abstenir de citations nombreuses. Cf. Portalié, Art. *St Augustin*, dans le *Dictionnaire de la Théologie catholique*.

les différences, permettent de rapprocher la doctrine de la lumière naturelle chez Descartes et chez St Thomas [1]. Pour l'un, comme pour l'autre, la lumière de notre esprit, la lumière naturelle n'est que le reflet et la participation de la lumière divine [2]. L'analogie — du moins verbale — va bien plus loin encore puisque, selon St Thomas, il y a dans notre esprit des « semences » [3] des sciences, qui ne sont pas encore, il est vrai, des vérités toutes faites — nous avons vu que telle n'est pas non plus la doctrine de Descartes — mais qui contiennent et qui fondent néanmoins ces sciences et ces vérités. Ces semences, ces sciences en puissance, ce sont les principes mêmes de notre intelligence, ce sont les vérités que notre esprit connaît naturellement, c'est-à-dire, par sa propre nature, qui sont de sa propre nature, et même qui sont sa propre nature. Ces principes, ces puissances, ces semences, sont véritablement innées [4] à notre âme, y sont imprimées par Dieu, puisque et en tant que cette âme elle-même n'est qu'une

1. *Contra gent.*, l. III, c. 46 : Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia quae cognoscitur per lumen intellectis agentis. In his quae sunt naturaliter nota, nemo potest errare. In cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. — *De Veritate*, qu. X, art. 6 : In lumine intellectus agentis, nobis est quodammodo scientia originaliter indita mediantibus universalibus conceptionibus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur.

2. *Summa Theologiae* I, qu. LXXXIV, art. 5 : « Anima humana cognoscit omnia in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternae ». — Cf. *Confessiones* X, 10.

3. *De veritate*, qu. XI, art. 1 : Praeexistunt in nobis quaedam *semina scientiarum*, scilicet primae conceptiones, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur...

4. *Ibid.*, qu. I, art. 1 : Veritas secundum quam anima de omnibus indicat est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum *innatae* secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur iudicare.

imitation, qu'une image participée de l'être suprême. Et, n'oublions pas, ce sont ces mêmes termes, ces mêmes expressions qu'emploie Descartes lorsque, dans le fragment célèbre des *Olympica* retraçant sa crise mystique, son enthousiasme, ses intuitions et ses songes, il note que les vérités sont en nous *ut semina*...

Pourtant, ces ressemblances ne doivent nullement nous faire perdre de vue les différences qui subsistent entre l'innéisme augustino-cartésien et l'innéisme thomiste, ni nous faire mésestimer leur importance très considérable et très réelle. Nous l'avons d'ailleurs déjà mentionné plus d'une fois.

En effet, ces principes indémontrables, fondement de toute connaissance rationnelle, qui sont innés à notre esprit, qui sont immédiatement connus dans la lumière de l'intellect agent — ce ne sont nullement des « objets » de notre pensée, de notre intuition pure, ce ne sont pas des « natures éternelles et immuables » qui apparaissent et se présentent à la contemplation de notre intelligence ravie. Ce sont les principes *de* notre intelligence, principes *selon* lesquels elle pense, principes qu'elle *applique* et dont elle *se sert*. Là encore se fait valoir l'opposition fondamentale que nous avons signalée entre le thomisme et le cartésianisme quant au rôle de l'intelligence dans l'acte de la connaissance. L'intellect — du moins l'intellect agent — est actif; il *produit* les principes, il s'en sert pour produire la science, il les applique aux données sensibles dont il extrait, *abs-trahit*, l'intelligible qu'elles contiennent. Et c'est comme tels qu'il les connaît. Leur sens est dans leur fonction.

Mais aussi, tout actif qu'il est — ou plutôt, parce que tel — il ne travaille pas à vide ; il faut que le sens, l'expérience sensible lui donne cette matière à application, sans laquelle ils ne restent que des formes vides, des cadres à remplir, des catégories formelles [1], que seule l'expé-

1. Nous avons employé le terme de « catégorie » — mais il est évident que nous ne voulons suggérer par là aucune interprétation idéaliste de

rience sensible peut les faire passer de l'état virtuel à l'état actuel.

D'ailleurs, pour St Thomas l'intellect agent est tout en acte; rien en lui n'est en puissance et les principes sont en *sa* puissance, comme — disons-le encore une fois — les effets sont déjà présents dans leur cause, comme, pour ainsi dire, l'instrument inemployé. L'intellect est une forme — et s'il était une forme pure, il serait une « cause ayant éternellement réalisé tous ses effets — et l'âme connaîtrait éternellement, sans avoir besoin de sens ni d'expérience, et soi-même, et les principes. Tel est l'état des anges — mais nous, dont l'âme est une forme essentiellement adjointe à la matière, nous avons besoin aussi de « matière » de connaissance, nous ne connaissons et ne connaissons les principes de notre propre intelligence que dans et par leur action.

Voilà des différences suffisamment profondes — mais pourtant, ces principes, ils nous viennent quand même de Dieu; la lumière de l'intelligence — n'est quand même qu'un reflet de l'intelligence divine; l'intellect agent — n'est qu'une similitude de l'intellect divin; et si même, pour le connaître nous devons d'abord extraire l'intelligible du réel — du réel sensible, — nous reconnaissons quand même sa provenance divine; et si nous le prouvons, c'est que nous avons en nous quelque chose, qui est proprement la marque dont Dieu a marqué notre âme; et si l'intelligence parvient à saisir l'intelligible — c'est parce que l'intelligible et l'intelligence parviennent également de Dieu, imitent *quodam modo* celui qui est en même temps l'Être suprême et la suprême intelligence.

Les différences et les divergences que nous venons d'esquisser ne sont, aussi profondes qu'elles soient, que

St Thomas. St Thomas est réaliste, les catégories sont premièrement des catégories de l'être, la connaissance atteint le réel. D'ailleurs, le terme « catégorie » n'est nullement une propriété d'un idéalisme plus ou moins kantien, et peut-être — et a été — pris dans un sens réaliste.

des divergences à l'intérieur d'une conception commune, conception qui voit en Dieu le centre, la source, la raison et l'archétype du monde et de l'esprit.

D'ailleurs, nous l'avons vu bien souvent : Descartes remonte la pente, et dans la hiérarchie des êtres relève l'âme humaine d'un degré. Il la rapproche de l'ange et alors, il lui devient possible de lui donner ce que St Thomas croyait devoir lui refuser.

4. — C'est enfin chez Saint Bonaventure que nous retrouvons l'exposition la plus claire et la plus nette, au moyen âge, de la doctrine innéiste et de l'innéité de l'idée de Dieu [1].

Nous possédons dans notre âme des idées, des vérités premières, principes de toute science et de toute connaissance, qui sont, par Dieu, insérées dans nos âmes au moment de la création. Elles ne sont pas toujours présentes à notre esprit, elles ne sont pas toujours *actu*, mais seulement *potentia*. Toutefois, chaque fois qu'elles deviennent conscientes, chaque fois que nous les pensons et qu'elles nous apparaissent dans la clarté de la lumière naturelle, participation et reflet de la lumière incréée, nous les reconnaissons comme appartenant à notre esprit, comme ne nous étant pas étrangères, venues du dehors, mais surgies des profondeurs de notre propre essence intellectuelle [2]. Nous les reconnaissons au sens propre du mot, comme quelque chose de déjà connu, comme si elles étaient conservées dans notre mémoire, et nous ne faisons que nous les rappeler, que nous ressouvenir.

1. Cf. Grunwald, *Die Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Munster 1907, p. 124.

2. *Itinerarium mentis in Deum*, cap. III, n. 2. Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates, ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiet, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat : sicut patet, si proponatur alicui « De quolibet affirmatio vel negatio » ; vel « omne totum est maius sua parte », vel quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere « ad interius rationem ».

Ces idées, et la plus belle et la plus importante d'elles toutes, l'idée de Dieu, forment la marque, le signe du créateur sur son ouvrage. Elles nous sont imprimées au moment même de la création, et nous sont donc véritablement innées[1].

C'est dans ces idées et par ces idées, dans et par la lumière qui les éclaire et les inonde que l'âme connait les vérités immuables et éternelles[2], se connait elle-même dans sa similitude avec Dieu, et c'est en trouvant l'idée de Dieu dans son âme qu'elle se sent image de Dieu, qu'elle devient image et similitude et trouve Dieu dans son âme, et son âme en Dieu[3].

Nous n'avons pas besoin d'insister : les rapports entre cette théorie que nous venons d'esquisser et celles de Saint Augustin et Descartes, sont patents. Les termes mêmes indiquent la filiation — celui de mémoire rappelle Saint Augustin, celui d'idée innée nous annonce Descartes.

1. *De Mysterio trinitatis*, qu. 1, art. 1 : Cognitio hujus veri Deum esse innata est menti rationali, inquantum tenet rationem imaginis, ratione enim insertus est sibi naturalis appetitus et noticia et memoria illius ad cujus imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari.

2. *De scientia Christi*, qu. 4. Necesse est quod in hujusmodi cognitione recurratur ad artem supernam ut ad lucem et veritatem : lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilitatem scibili.

3. *Itinerarium* c. III, n. 2. .. ipsa anima habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum. — Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam « capax ejus est et particeps esse potest ».

TABLE DES MATIÈRES

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON

